



TOLLERANZA  
RELIGIOSA  
*e*  
DIVERSITÀ RELIGIOSA

BRYAN R. WILSON, PHD  
EMERITO MEMBRO DEL SENATO ACCADEMICO

UNIVERSITÀ DI OXFORD  
INGHILTERRA

28 APRILE 1995





TOLLERANZA  
RELIGIOSA  
*e*  
DIVERSITÀ RELIGIOSA

PUBBLICATO DALL'ISTITUTO PER LO STUDIO DELLE RELIGIONI AMERICANE

TOLLERANZA RELIGIOSA  
E DIVERSITÀ RELIGIOSA

# INDICE

|   |    |
|---|----|
| Prefazione  | v  |
| I. Diritti Umani<br>e Libertà Religiosa                         | 1  |
| II. Diversità Religiosa Contemporanea                           | 2  |
| III. Tolleranza nella Tradizione Cristiana                      | 3  |
| IV. Limitatezza della Cultura<br>nella Definizione di Religione | 4  |
| V. Definizioni Moderne di Religione                             | 5  |
| VI. Definizioni Eticamente Neutrali                             | 5  |
| VII. Coerenza Intrinseca della Fede e della Pratica             | 6  |
| VIII. L'Incidenza del Dissenso                                  | 7  |
| IX. Definizioni Astratte  | 8  |
| X. Gli Elementi Costitutivi delle<br>Definizioni Moderne        | 9  |
| XI. Un Inventario Probabilistico                                | 10 |
| XII. Religioni come Entità Storiche                             | 12 |
| XIII. Diversità e Generalizzazione                              | 13 |
| XIV. Diversità tra Religioni: Buddismo                          | 14 |
| XV. Buddismo Theravada  | 14 |

|         |   |    |
|---------|---|----|
| XXVI.   | Diversità tra le Religioni: il Giainismo                | 17 |
| XXVII.  | Diversità tra le Religioni: Induismo                    | 18 |
| XXVIII. | Induismo: la Scuola Sankhya                             | 18 |
| XIX.    | Diversità tra le Religioni: Politeismo                  | 20 |
| XIXa.   | Diversità tra le Religioni: un Esempio Moderno          | 21 |
| XX.     | Diversità all'Interno delle Tradizioni Religiose        | 22 |
| XXI.    | Diversità ed Evoluzione Religiosa                       | 22 |
| XXII.   | Opinioni Teologiche e Credenza Religiosa                | 23 |
| XXIII.  | La Religione e il Cambiamento Sociale                   | 25 |
| XXIV.   | Le Sette Tradizionali                                   | 26 |
| XXV.    | L'Opposizione alle Nuove Religioni                      | 28 |
| XXVI.   | I Tipi di Nuove Religioni                               | 28 |
| XXVII.  | Nuove Religioni Improntate a<br>"Rinunciare al Mondo"   | 29 |
| XXVIII. | Nuove Religioni Improntate ad<br>"Affermarsi nel Mondo" | 30 |
| XXIX.   | L'Ethos delle Nuove Religioni Contemporanee             | 31 |
| XXX.    | Religione e Morale                                      | 32 |
| XXXI.   | Il Retaggio Morale del Cristianesimo                    | 34 |
| XXXII.  | Come Deve Essere una Religione?                         | 36 |
| XXXIII. | In Conclusione  | 38 |

Direttore dell'Istituto per lo Studio delle Religioni Americane  
Dott. J. Gordon Melton

Indirizzo

P.O. BOX 90709

Santa Barbara, CA 93190-0709

TEL: 805-967-7721 OPPURE 805-967-2669

Fax: 805-683-4876

# PREFAZIONE

DOTT. J. GORDON MELTON, DIRETTORE  
DELL'ISTITUTO PER LO  
STUDIO DELLE RELIGIONI AMERICANE

Il pluralismo religioso è il grande dato di fatto della vita religiosa man mano che il ventesimo secolo si avvicina alla conclusione. Apparso nel diciannovesimo secolo, il pluralismo si è sviluppato in questo secolo come il principale fattore nella più ampia agenda dei diritti e libertà degli esseri umani. E la libertà religiosa è tra i migliori indicatori dello stato generale della libertà umana in ogni società.

La crescita della diversità religiosa è stata permessa dalla separazione di strutture religiose dal controllo e favoritismo dello stato. A sua volta, la manifestazione della diversità ha portato in esistenza lo stato laico, che può stabilire lo stato di diritto ergendosi allo stesso tempo come forza mediatrice, permettendo così a gruppi religiosi differenti di esistere fianco a fianco come vicini di casa. In una società aperta, le differenze religiose possono diventare l'occasione di dialogo profondo, di maggiore apprezzamento della propria vita spirituale e consapevolezza della diversità dell'esistenza umana, piuttosto che trasformarsi in una scusa per un'ostilità o in un programma di incomprensioni e odi irrazionali.

La crescita del pluralismo è stata accelerata alla fine del ventesimo secolo quando sono migliorati la comunicazione e i trasporti. Nell'ultimo secolo, il movimento cristiano ha introdotto molti tipi di Cristianesimo nelle culture religiose tradizionali dell'Africa, Asia e del Medio Oriente. Dopo la seconda guerra mondiale, una massiccia migrazione di persone nell'Occidente ha portato ogni forma concepibile di religione orientale in Europa e nel Nord America. Allo stesso tempo, il telefono, la televisione e il personal computer hanno trasferito la saggezza dell'esperienza di ciascuna cultura particolare (incluse le sue risorse spirituali) nelle case delle persone di tutto il mondo. Oggigiorno, ad eccezione di quei pochi luoghi rimasti in cui s'impone una legge che

impedisce la libertà religiosa, tutti i centri urbani moderni, da Londra a Nairobi, da Tokio a Rio de Janeiro, ospitano importanti comunità minoritarie delle religioni mondiali.

L'ascesa del pluralismo religioso ci ha costretti a rivedere molto di ciò che credevamo del ruolo sociale della religione, in particolare la sua presunta funzione necessaria come collante che tiene insieme le persone di una nazione. Le nazioni possono essere altrettanto facilmente tenute insieme dal loro reciproco desiderio di libertà e dalla vita virtuosa che esso determina piuttosto che dal bisogno di identità nella cultura e nella fede. Abbiamo finora visto nazioni pienamente in grado di esistere in ambienti laici e multi-confessionali, e abbiamo visto la disgregazione sociale che può avvenire quando i governi tentano di imporre un'uniformità religiosa su persone che hanno sviluppato alte aspettative di libertà personali.

Allo stesso tempo, il nostro atteggiamento verso le nuove religioni, sviluppatosi ampiamente da una prospettiva di obbligo verso le precedenti comunità religiose, ha dovuto subire un cambiamento importante, in particolare quando le istituzioni religiose occidentali hanno dovuto affrontare un grave declino nella fiducia e devozione del pubblico. Una generazione fa, pensavamo alle religioni più vecchie come le depositarie di verità che il tempo aveva dimostrato valide, destinate a rimanere di generazione in generazione, mentre le nuove religioni erano viste come eventi effimeri. Quest'ultime vennero accantonate come piccole e vuote sette personali costruite attorno a figure carismatiche e destinate ad estinguersi con la dipartita del fondatore. Quando però sono apparse nuove religioni, dalla Fede Baha'i alla Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni, che non solo sono sopravvissute al loro fondatore ma sono andate avanti fino a diventare delle comunità religiose internazionali che attraggono milioni di fedeli, ci siamo accorti che l'impulso di produrre forme religiose innovative faceva parte della naturale vita sociale, attualmente in corso, di tutte le persone. Le persone che continuamente producono nuove forme di religiosità, rianimano e danno nuova vita a strutture dimenticate, sviluppando variazioni personali nella vita spirituale e fondando nuove organizzazioni religiose. Molte di queste forme diventano istituzionalizzate come variazioni locali all'interno di più grandi comunità religiose, movimenti di rivitalizzazione, in un certo modo invisibili espressioni private di rituali comunitari e altre confessioni e gruppi religiosi che reggono il confronto.

Nel saggio che segue, Bryan Wilson, noto decano dello studio delle nuove religioni, fornisce una chiara e concisa panoramica dello sviluppo di una società tollerante e della natura della diversità religiosa che si è manifestata di pari passo con essa. Nell'Occidente, l'ascesa della diversità è stata accompagnata teologicamente da una rivalutazione (e rifiuto) di alcune richieste di unicità in precedenza abbracciate all'interno della comunità cristiana, un processo largamente imposto da una dilagante consapevolezza delle religioni del mondo. All'interno del Cristianesimo, generazioni di battaglie teologiche hanno prodotto diverse migliaia di



confessioni ed una apparentemente infinita serie di variazioni in campo teologico, nelle forme organizzative, nella vita di chiesa, nel culto e negli obblighi etici. Nel comparare il Cristianesimo alle differenti comunità religiose, diventiamo presto consapevoli che le differenze tra le teologie e gli stili dei rituali all'interno del Cristianesimo sono tanto grandi quasi quanto le differenze tra il pensiero e il culto cristiano e quelle delle altre comunità di fede.

Inoltre, come sottolinea Wilson, e come conferma una generazione di prove di tribunale, una grossa sfida alla tolleranza religiosa è un ampliamento della nostra comprensione dei fenomeni e delle comunità che noi giustamente elenchiamo sotto il termine di "religione". Pochi oggi bandirebbero i gruppi induisti e buddisti alle tenebre profonde. Alcune delle più nuove religioni emergenti hanno dovuto lottare per il diritto di esistere come religioni. Le nuove fedi non teistiche e antropocentriche illustrano ampiamente che la religione può esistere e, in effetti, esiste senza alcuna legittimazione di una divinità o di una verità rivelata.

Alla fine, Wilson implicitamente sostiene anche che la nostra ignoranza della diversità – che probabilmente esiste già nelle nostre vicinanze – è di per sé una grande barriera alla diffusione della tolleranza e all'allargamento della libertà religiosa. Tendiamo ad apprezzare ciò che è noto e a trovare ragioni per denigrare chi segue pratiche che troviamo differenti e la cui recondita logica non comprendiamo. Troviamo più facile ridicolizzare la vita religiosa di un altro che dedicarsi ad individuare aspetti di risonanza e apprezzamento.

Quindi questo saggio viene offerto dall'Istituto per lo Studio delle Religioni Americane come mappa iniziale d'orientamento al mondo dell'espressione religiosa che circonda ciascuno di noi. Fornisce alcuni strumenti acritici decisamente necessari con i quali possiamo iniziare a comprendere la natura di diversi gruppi religiosi e comunità spirituali, persino quelli non menzionati né scelti per l'analisi dai nomi più sotto, che siano vecchie chiese ufficiali o moderne e nuove fedi.

J. GORDON MELTON

*Istituto per lo Studio delle Religioni Americane*

*maggio 1995*

*L'Istituto per lo Studio delle Religioni Americane è stato fondato nel 1969 come struttura di ricerca sui gruppi e organizzazioni religiosi nel Nord America. Negli anni '90, col verificarsi di un certo consenso generale sull'integrazione della nostra conoscenza sulle nuove religioni, l'Istituto ha ampliato la sua area d'interesse all'Europa, Africa e Asia. Esso finanzia l'American Religious Collection della biblioteca Davidson dell'Università della California-Santa Barbara e pubblica numerosi libri di riferimento e dotte monografie su differenti gruppi e fenomeni religiosi.*



# TOLLERANZA RELIGIOSA *e* DIVERSITÀ RELIGIOSA

BRYAN R. WILSON,  
PHD PROFESSORE EMERITO  
UNIVERSITÀ DI OXFORD  
INGHILTERRA

28 APRILE 1995

## I. DIRITTI UMANI E LIBERTÀ RELIGIOSA

Al termine della seconda guerra mondiale il diritto di tutti gli esseri umani alla libertà di religione è stato proclamato con risoluzioni di vari corpi internazionali, incluse le Nazioni Unite, il Consiglio d'Europa e l'Accordo di Helsinki. Ai governi viene ordinato non solo di abbandonare qualsiasi precedente politica di persecuzione religiosa, ma anche di agire concretamente per proteggere la libertà religiosa, a condizione che le pratiche religiose di una particolare setta o confessione non siano in contrasto con il comune diritto penale o violino i diritti degli altri cittadini. Specialmente in assenza di qualsiasi consenso erudito sulla definizione di religione, tali risoluzioni non garantiscono, comunque, l'eliminazione di tutte le forme di discriminazione religiosa. Potrebbe ancora persistere la preferenza del governo



per una o più religioni, come si evidenzia nell'instaurazione per legge di religioni particolari in vari paesi europei. Una tale preferenza potrebbe concedere vantaggi economici, in particolare fiscali, a particolari corpi religiosi e negare ad altre fedi privilegi sociali e anche politici. Anche dove tali misure discriminatorie non siano sostenute in modo palese (dalla legge, dalla consuetudine o dai precedenti), ci potrebbero essere diversi comportamenti da parte del governo o della società che favoriscono alcuni tipi di corpi religiosi rispetto ad altri. In particolare, ci potrebbe essere una diffidenza ufficiale o pubblica nei confronti di certe organizzazioni religiose, specialmente dove gli insegnamenti e le procedure di un gruppo religioso siano in genere sconosciute, così sconosciute che, per l'opinione pubblica o per l'apparato burocratico, potrebbero essere considerate "non proprio religiose". Il pubblico e, a volte le autorità, invocano uno stereotipo di ciò che dovrebbe essere una religione e come i credenti religiosi dovrebbero comportarsi. I soggetti che si allontanano in modo troppo radicale da questo modello, forse inconsciamente ipotizzato, potrebbero quindi apparire inadatti perché si estenda nei loro confronti una normale tolleranza religiosa. Potrebbero, in effetti, sembrare che cadano al di fuori dalla categoria di ciò che viene considerato in tutto e per tutto una religione, o anche doversi guardare dall'accusa di operare in modi che contravvengono la legge.

## II. DIVERSITÀ RELIGIOSA CONTEMPORANEA

Negli ultimi cinque decenni, la diversità delle religioni nelle società occidentali è aumentata in modo significativo. C'è stata una crescita sensazionale nel numero di nuovi corpi religiosi, alcuni di essi da poco importati all'Occidente principalmente dall'Oriente. Il precedente pluralismo religioso, che era quasi interamente ristretto a variazioni all'interno del Cristianesimo, si è esteso fino ad abbracciare nuovi concetti di spiritualità e nuovi movimenti derivati da altre tradizioni religiose. Gli orientamenti, insegnamenti, pratiche e modelli di organizzazione di questi vari corpi – sia indigeni sia importati – sono molto diversi, e spesso del tutto differenti dalle corrispondenti caratteristiche di chiese o sette tradizionali. Dovrebbe essere comunque chiaro che la coincidenza della richiesta di libertà religiosa da parte dei corpi internazionali e la proliferazione di nuovi movimenti religiosi è stata casuale. Le risoluzioni delle agenzie internazionali non erano specificatamente dirette alle questioni di tolleranza di queste nuove religioni. Piuttosto, riguardavano soprattutto la libertà di religione nel mondo comunista e le relazioni amichevoli tra le differenti fedi principali, presenti nelle società pluraliste. L'apparizione nell'Occidente di così tante minoranze spirituali è stata incidentale e lo spirito di tolleranza sostenuto dalle agenzie internazionali – tolleranza a cui hanno di sicuro diritto – non è sempre stato così prontamente esteso ad esse.

### III. TOLLERANZA NELLA TRADIZIONE CRISTIANA

Sebbene la tolleranza sia oggi giorno non di rado predicata dalle autorità cristiane, è importante ricordare che la tradizione del Cristianesimo è quella dell'intolleranza. A differenza della maggior parte delle religioni contemporanee, il Cristianesimo è stato, dai tempi di San Paolo, una religione chiusa, che proibiva ai suoi seguaci di venerare altri dei o dedicarsi a pratiche diverse. È stata anche una religione universalistica, dichiarando che era l'unica vera religione per tutta l'umanità. Sebbene il Giudaismo fosse una religione chiusa, non era universalistico: non era una scelta religiosa normalmente disponibile a coloro la cui etnia non fosse giudea. Il Cristianesimo, invece, insegnò che era l'unica religione valida per tutti, nessuno escluso. Era una religione improntata al volontariato che gli uomini erano liberi di scegliere e che *avrebbero dovuto* scegliere. Quindi, il Cristianesimo è stato anche una religione che faceva proseliti, cercando di persuadere le persone che tutte le altre religioni erano malvagie, condannandole come tali.

Per secoli, la principale missione della chiesa Cristiana è stata la conversione del pagano, tra cui includeva tutti quelli di altre fedi. Mentre il pagano doveva essere convertito, coloro che erano a conoscenza della "vera fede" ma erano arrivati al punto di sfidare, in questo o quell'aspetto, gli insegnamenti della chiesa, non solo dovevano essere scomunicati dalla chiesa ma anche annientati con la morte (richiesta autorevole di San Tommaso d'Aquino).

L'intolleranza cristiana verso tutte le altre fedi è stata mitigata solo dalla Riforma, e comunque solo gradualmente. Le prime manifestazioni di tolleranza nell'Europa centrale si applicavano inizialmente solo ai principi, ai cui sudditi era richiesto di adottare la fede, cattolica o luterana, del loro sovrano in base al principio adottato con la pace di Augusta nel 1555, del *cuius regio, eius religio* [nel paese del principe, la religione del principe]. In vari territori influenzati dalla Chiesa Riformata Calvinista, la tolleranza venne a volte successivamente estesa ai Calvinisti, ma le sette della cosiddetta Riforma "radicale" – Anabattisti e Hutteriti – e più tardi i Sociniani e Unitariani, continuarono a essere perseguitate, mentre gli atei non dovevano essere affatto tollerati, secondo le teorie di tolleranza avanzate anche dai filosofi più illuminati come John Locke.

Alla fine, i principi sostenuti dalla Riforma di una "Bibbia aperta" e di un "clero di tutti i credenti" portò al continuo logoramento delle disposizioni di intolleranza custodite dal Cristianesimo tradizionale. Gruppi dissenzienti acquisirono diritti limitati di venerare nel loro modo preferito, in Inghilterra in modo più esplicito sotto la legislazione di William e Mary nel

1689. Le restrizioni rimasero, diminuirono solo gradualmente e alla fine, via via cessarono nei successivi duecento anni. Gradualmente, le classi al potere in Europa abbandonarono la teoria che la coesione sociale dipendeva largamente dal mantenimento della conformità religiosa. La lezione venne realizzata in modo più marcato negli Stati Uniti, dove si dovettero adattare popolazioni religiosamente diverse (che annoveravano molti rifugiati da persecuzioni religiose in Europa). La miglior garanzia contro la divisione sociale in una tale società religiosamente pluralista non è stata riscontrata in un tentativo di imporre un'osservanza religiosa, ma nell'instaurazione di una tolleranza religiosa come un principio che trascende le dottrine e le credenze di qualsiasi religione. A differenza delle vecchie premesse europee del bisogno di coercizione religiosa, negli Stati Uniti è stato riconosciuto che era indispensabile un principio di tolleranza per la coesione sociale di una popolazione già religiosamente diversificata. E fu così che, nel contesto americano, si è fatto appello alla tolleranza e libertà religiose come principi di livello superiore per qualsiasi particolare sistema religioso. La creazione stessa di uno stato laico, in cui non fossero le autorità stesse a imporre la religione e neppure a mostrarsi a favore di una qualsiasi religione rispetto ad un'altra, diventò la prima garanzia dei diritti religiosi.

#### IV. LIMITATEZZA DELLA CULTURA NELLA DEFINIZIONE DI RELIGIONE

La gamma di variazioni religiose a cui sono stati estesi i principi di tolleranza e di non discriminazione è stata inizialmente piuttosto ristretta, abbracciando solo un numero limitato di confessioni cristiane e, in modo meno equo, gli ebrei. Il concetto di che cosa fosse una religione si è basato su questa molteplicità di movimenti giudeo-cristiani. La religione come tale è stata concepita essere di fatto un sinonimo del Cristianesimo e gli esperti di religione sono stati teologi che erano Cristiani a loro volta. Sono stati loro a fornire tradizionalmente le definizioni di che cosa fosse la religione e i loro concetti erano inevitabilmente espressi in termini esclusivamente cristiani. Le definizioni di religione dei teologi potrebbero essere considerate in gran parte accademiche, ma influenzano altre sfere più pratiche, tra le quali, non per ultimi i tribunali, a volte con risultati molto ingiusti. Come esempio, il risultato assurdo ottenuto da una definizione di religione legalmente adottata, ristretta e legata alla cultura, può essere citato in un caso in Inghilterra, alla fine del 1754, in cui un giudice, Lord Hardwicke, decretò che, sebbene la religione fosse un soggetto caritatevole, l'insegnamento del Giudaismo non lo era, decretando che i fondi lasciati da un testatore per l'insegnamento nel Giudaismo si dovevano usare invece come fondo per l'insegnamento del Cristianesimo. Per i tribunali di quell'epoca, il termine "religione" non includeva il Giudaismo, significava solo Cristianesimo.

## V. DEFINIZIONI MODERNE DI RELIGIONE

La legge e la teologia sono entrambe discipline normative e, di conseguenza, l'orientamento unilaterale del punto di vista normativo a cui sono vincolate influenza le loro definizioni e presupposti. Quando gli studi moderni hanno ampliato la nostra conoscenza delle altre culture, è emerso che la denominazione appropriata di "religione" spesso deviava in molti dettagli relativi alla fede, pratiche e compromessi istituzionali da quelle cose che caratterizzavano il Cristianesimo. Di conseguenza è stata cercata una definizione di religione più onnicomprensiva e una che riconosca che le altre società abbraccino credenze religiose, si dedichino a pratiche religiose e mantengano istituti religiosi diversi per concezione da quelli cristiani. Un'accresciuta conoscenza di numerosi casi empirici ha reso impossibile il presupposto, espresso anche da seri commentatori accademici del diciannovesimo secolo, che le persone non cristiane, gli Ebrei e i Musulmani, non abbiano "alcuna religione".

## VI. DEFINIZIONI ETICAMENTE NEUTRALI

Sebbene la religione stessa sia sempre normativa, dato che ciascuna religione differisce dalle altre, gli specialisti moderni di studi religiosi (antropologi, sociologi e teologi in religioni comparate) cercano di discutere la normativa senza loro stessi prendere posizione al riguardo. Gli studiosi moderni cercano di mantenersi obiettivi ed eticamente neutrali. Si è arrivati comunque solo lentamente ad uno sviluppo di una completa neutralità nello studio della religione. Alcuni studi contemporanei di religioni comparate rivelano ancora pregiudizi. Anche nelle scienze sociali, che sono esplicitamente impegnate in ricerche obiettive, certi pregiudizi sono evidenti nel lavoro fatto tra le due guerre. In particolare, si è partiti spesso gratuitamente dal presupposto che il corso dei cambiamenti religiosi era analogo al processo dell'evoluzione biologica e che la religione delle nazioni più avanzate era necessariamente "di livello superiore" a quella degli altri popoli. Quella premessa è stata prontamente accettata dagli studiosi cristiani. Per altri (in modo evidente Sir James Frazer) la religione è stata considerata uno stadio evolutivo sulla via dalla magia alla scienza.

Oggi gli studiosi non ritengono più che la fede in una divinità sia in qualche modo una forma più alta di religione della fede in diverse divinità o in nessuna. È riconosciuto che una religione può postulare un dio antropomorfo, una qualche altra forma di divinità, un essere supremo, una pluralità di spiriti o avi, un principio di legge universale oppure una qualche altra espressione di fede suprema, come il "territorio dell'essere". Che i concetti religiosi siano probabilmente più astratti a livello intellettuale nelle più sofisticate culture e contesti non è considerata una giustificazione per denominare tali religioni "superiori".

Quando gli studiosi si resero conto della diversità empirica della religione nelle differenti società, il loro concetto di ciò che costituiva la religione ha dovuto quindi cambiare, arrivando sempre più ad implicare fenomeni che assomigliavano più a una categoria piuttosto che a un'identità condivisa e che manifestavano somiglianze a modelli di comportamento piuttosto che ad una specifica natura di un'essenza vera e propria. Si fece strada la realizzazione che la religione non poteva essere definita in termini specifici ad una tradizione particolare. Quindi, le cose concrete che appartenevano al Cristianesimo e che, in una qualsiasi fase precedente, erano state considerate come essenziali per la definizione di religione, vennero a quel punto considerate soltanto esempi di categorie più generali che una definizione poteva includere. La descrizione particolareggiata di tali elementi concreti è stata soppiantata da formulazioni più astratte che abbracciavano una varietà di tipi di credenze, pratiche e istituzioni che, sebbene fossero ben lungi da essere intrinsecamente identiche, potevano essere considerate come equivalenti funzionali. Una volta che si sviluppò una tale concettualizzazione, si è percepito che in ogni società c'erano credenze che trascendevano la realtà empiricamente conosciuta e c'erano pratiche intese a portare le persone in contatto o in rapporto con il soprannaturale. Nella maggior parte delle società c'erano anche persone che s'incaricavano di svolgere le funzioni speciali associate a questa meta. Insieme, questi elementi vennero riconosciuti come ciò che costituisce la religione, a prescindere dal valore delle credenze, dalla natura delle effettive pratiche oppure dallo status dei funzionari al servizio di ciò.

## VII. COERENZA INTRINSECA DELLA FEDE E DELLA PRATICA

Quello che anche venne riconosciuto fu che le religioni non erano per niente sempre coerenti al loro interno. Anche nelle società tribali relativamente piccole ci sono spesso riti e miti di complessità notevole che frequentemente non costituiscono un costante e coerente sistema internamente integrato. La religione subisce cambiamenti e avviene un aumento sia di miti sia di rituali man mano che una società vive esperienze a diretto contatto con i popoli vicini o invasori. I riti e le credenze differenti potrebbero riguardare diverse situazioni ed esigenze (per esempio, provocare la pioggia; assicurare la fertilità delle colture, degli animali e delle donne; fornire protezione; cementare alleanze; per le iniziazioni di fasce d'età, eccetera). Ogni attività simile è diretta verso poteri soprannaturali (comunque definiti) e gli studiosi le riconoscono come religiose. I codici delle credenze e pratiche religiose nelle società tecnicamente più avanzate sono di solito più elaboratamente articolati e mostrano una maggiore coerenza interna e solidità ma, anche nei sistemi avanzati, perdurano elementi di diversità. Nessun sistema teologico né schematizzazione delle credenze relative al soprannaturale, in qualsiasi grande religione mondiale, è del tutto coerente. Ci sono sempre residui non spiegati e, talvolta, aperte contraddizioni. Nella maggior parte, se non in tutte le società, persistono



tra la popolazione in generale tracce di precedenti orientamenti religiosi come gli elementi religiosi popolari. Antiquati sistemi religiosi spesso lasciano i loro sedimenti in quelli che li sostituiscono. Quindi, le pratiche di fare offerte votive e organizzare processioni di teche sacre caratteristiche dei culti pagani nell'Impero romano sono andate a finire nelle rappresentazioni cristiane, proprio come i precedenti miti mediorientali ebbero il loro eco negli insegnamenti cristiani. Ai tempi dei romani, delle divinità pagane si trasformarono in santi cristiani e, più recentemente, un processo simile è successo in America Latina. Oltre a questi elementi estranei che persistono a partire dalle religioni popolari, le scritture sacre di tutte le principali religioni manifestano intrinseche contraddizioni e incoerenze. Nella natura della religione ci sono spesso ambiguità: la lingua religiosa non pretende di essere clinicamente scientifica; cerca di essere poetica, evocativa e, a volte, emotiva piuttosto che rigidamente cognitiva. Tale lingua può spesso essere reinterpreta, presa letteralmente, allegoricamente, figurativamente o simbolicamente, producendo quindi risposte divergenti. Queste e altre fonti, particolarmente quando gli specialisti religiosi hanno cercato di riconciliare le massime religiose con le prove empiriche, hanno dato luogo a differenze tra questi studiosi che, a volte, hanno abbracciato schemi interpretativi e principi esegetici opposti che, talvolta, hanno alimentato tradizioni differenti anche all'interno di quella che ampiamente viene riconosciuta essere l'ortodossia. Queste questioni, quindi, costituiscono una fonte di diversità religiosa; un'altra nasce dal dissenso deliberato.

## VIII. L'INCIDENZA DEL DISSENSO

A prescindere dallo sviluppo di differenti scuole all'interno della tradizione convenzionale, nelle società avanzate, anche un deliberato e consapevole dissenso dall'ortodossia è stato un fenomeno comune. I Cristiani, gli Ebrei e i Musulmani sono divisi nell'ortodossia (di tutte le scuole) e gruppi dissenzienti che seguono un modello divergente di pratiche religiose sostengono credenze deviate e creano le loro istituzioni separate. Il dissenso è più evidente in contesti in cui prevale l'esclusività religiosa, vale a dire, in cui si richiede all'individuo, laddove aderisca ad una religione, di ripudiare la devozione a tutte le altre, un modello di impegno rigorosamente richiesto nella tradizione cristiana. Dato che alcuni governi europei hanno smesso di stabilire forme specifiche di religione ai loro cittadini e dato che i cittadini stessi, almeno formalmente, hanno contenuto in una certa misura anche le loro preferenze discriminatorie per una religione piuttosto che un'altra, la situazione in quei paesi è arrivata ad essere praticamente quella prevalente negli Stati Uniti. Quindi, è nata una situazione denominata "pluralismo religioso". Tuttavia, nonostante l'uguaglianza formale delle religioni all'interno di una certa società – uguaglianza, come si è spesso detto, davanti alla legge – non si deve sottacere il fatto che spesso perduri una qualche forma di discriminazione. In Inghilterra, diverse leggi mantengono la superiorità della Chiesa

Anglicana, la chiesa stabilita per legge, di cui il capo temporale è il sovrano. Numerosi vescovi anglicani siedono, di diritto, nella Camera Alta dell'assemblea legislativa e le nomine episcopali vengono fatte dal Primo Ministro, tra le altre indicazioni di trattamento preferenziale. In altri paesi europei, varie disposizioni discriminatorie favoriscono una o più chiese tradizionali, senza calcolare altri gruppi dissenzienti o nuovi corpi religiosi. C'è, di solito, libertà di pratica religiosa in Europa ma corpi religiosi differenti sperimentano ancora un trattamento diverso dallo stato e spesso devono lottare contro mass media ostili che operano per suscitare sospetti nell'opinione pubblica verso qualsiasi cosa sia sconosciuta nella religione. Tale trattamento diverso e l'ostilità che l'accompagna derivano, almeno in parte, dalla persistenza di vincoli normativi della maggior parte di coloro che sono stati tradizionalmente interessati, come "esperti", a definire la religione e a decretarne la natura. C'è, in tutte le società, un'eredità di lingua colta sulla religione che serba l'impronta normativa del vincolo religioso. Nelle prime definizioni e descrizioni dei concetti fondamentali di religione si sono di frequente usati termini presi in prestito dalle tradizioni religiose di coloro che le formulavano. Gli specialisti in scienze sociali riconoscono prontamente che l'uso di termini peculiari ad una religione non possono che falsare la descrizione di altre religioni e possono di frequente contenere false premesse sul loro carattere e le loro disposizioni. I concetti sviluppatisi all'interno di una tradizione culturale e religiosa snaturano gli elementi funzionalmente equivalenti ma formalmente distintivi della religione in altre. Esempi di tale uso inappropriato includono riferimenti a "la chiesa Buddista"; "il clero Musulmano" o (in riferimento alla Trinità) gli "dei cristiani". Gli stessi termini di "chiesa" e "clero" hanno forti e specifiche connotazioni culturali e strutturali e i fenomeni a cui si applicano sono in molti aspetti dissimili dai loro equivalenti funzionali in altri sistemi religiosi. Gli attributi intellettuali, ideologici, morali e organizzativi che li caratterizzano sono specifici della tradizione cristiana e usare questi termini non può che condurre a confusione, travisamenti e false aspettative delle altre religioni e, quindi, al sospetto e forse all'ostilità.

## IX. DEFINIZIONI ASTRATTE

Se lo stato assegna alle religioni una parità di condizione, diventa allora necessario adottare termini finali astratti che racchiudano la diversità dei fenomeni religiosi. Un tale uso di idioma astratto, che potrebbe essere ritenuto "clinico" nel senso di non essere contaminato da tradizioni e preconcetti particolari di nessuna religione, inevitabilmente non catturerà tutte le qualità intrinseche di una qualsiasi fede specifica. Non esaurirà né gli aspetti cognitivi né quelli emozionali della credenza, del rituale, del simbolismo e delle norme. Questo approccio da scienza sociale rende possibile un'obiettiva comparazione, analisi e spiegazione ma non trasmette, né aspira a farlo, l'intera essenza dell'intimo significato o fascino emozionale che una religione ha per i suoi seguaci.

## X. GLI ELEMENTI COSTITUTIVI DELLE DEFINIZIONI MODERNE

Nessuna definizione definitiva di religione è stata accettata da tutti gli studiosi ma numerosi elementi, spiegati in termini appropriatamente astratti, vengono frequentemente citati in varie combinazioni come le caratteristiche della religione. Essi includono credenze, pratiche, relazioni e istituzioni relative a:

- a) forze soprannaturali, potere(i), esseri, o mete;
- b) i fondamentali interessi dell'uomo;
- c) oggetti sacri (cose serbate e proibite) di devozione spirituale;
- d) un ente che controlla il destino dell'uomo;
- e) il territorio dell'essere;
- f) una fonte di conoscenza e saggezza trascendente;
- g) il carattere collettivo della vita religiosa.

Le conseguenze e le funzioni della religione sono espresse:

- a) conferendo identità al gruppo e/o all'individuo;
- b) stabilendo un contesto di orientamento;
- c) facilitando la creazione di un universo di significati costruito umanamente;
- d) fornendo rassicurazione e conforto sulle possibilità di aiuto e di salvezza;
- e) effettuando la riconciliazione umana e il mantenimento di una comunità morale.

Mentre queste caratteristiche verrebbero universalmente accettate dagli studiosi essendo tipiche della maggior parte se non di tutte le religioni, può darsi si dimostrino troppo ampie perché siano accolte e le si possa facilmente applicare nella sfera pratica quando, per esempio, i moderni governi o magistrature sono alle prese con il compito di applicare criteri appropriati ad una o all'altra delle molte religioni estremamente diverse, nuove o appena importate che hanno ora seguaci nelle società occidentali. A tale scopo, potrebbe essere necessario un più ricercato catalogo di attributi che abbracci categorie ciascuna delle quali sia presentata non

come una *condicio sine qua non* della religione, bensì come caratteristiche spesso riconosciute nelle prove empiriche riguardo a qualsiasi gruppo che reclaims per sé lo status di religione. Queste caratteristiche, allora, vanno considerate, come abbiamo già indicato, come “categorie” riconoscibili. Quindi, ciascun elemento va visto come qualcosa che è *probabilmente* evidente in una religione, senza che venga suggerito che *debba* essere presente in un movimento o sistema di idee, per qualificare come religione.

## XI. UN INVENTARIO PROBABILISTICO

Quello che ora segue è un inventario di elementi che probabilmente vanno distinti in qualsiasi movimento, organizzazione o sistema di insegnamenti che potrebbero essere considerati una religione. Non tutti questi elementi verranno di solito trovati in ciascun caso concreto e si potrebbe decidere in quale misura dovrebbero essere presenti in una particolare serie di credenze e pratiche per attribuirgli la qualifica di religione. Dato l'arco temporale molto lungo della storia umana in cui le religioni hanno avuto origine, l'inventario riflette inevitabilmente le diverse tendenze che riflettono i differenti livelli di complessità nelle idee religiose partendo, ad un estremo, da orientamenti altamente specifici quasi magici fino a, all'altro estremo dello spettro, concetti relativamente astratti, reificati o, come si potrebbe dire, eterei, delle principali attività e identità religiose. Vista la natura del caso e accettando anche la diversità interna e i livelli divergenti di complessità tra i suoi devoti, nessuna religione probabilmente abbraccia, semmai, entrambi questi tipi di orientamento in eguale misura. Di conseguenza, dev'essere chiaro che nessuna religione probabilmente qualificherà come tale raggiungendo la conferma al cento per cento di tutti gli elementi dell'inventario probabilistico. Le caratteristiche probabili di una religione sono le seguenti:

- (1) credenza in un ente (o enti) che trascenda la normale percezione sensoriale e che può anche includere un genere completo di essere spirituale postulato;
- (2) credenza che un tale ente non solo influenzi il mondo naturale e l'ordine sociale ma agisca direttamente su di esso e possa averlo creato;
- (3) la credenza che in certi momenti del passato sia avvenuto un esplicito intervento soprannaturale nelle faccende umane;
- (4) la credenza che gli enti soprannaturali abbiano diretto la storia e il destino umani; quando questi enti vengono antropomorficamente descritti, solitamente si attribuisce loro degli scopi precisi;

- (5) la credenza che la fortuna dell'uomo in questa vita e nella vita (o vite) dopo la morte dipenda dalle relazioni stabilite con, o in armonia con, questi enti trascendentali;
- (6) si può (ma non continuamente) credere che, sebbene gli enti trascendenti possano arbitrariamente imporre il destino di un individuo, l'individuo possa, comportandosi in modi prescritti, influenzare la propria esistenza in questa vita o nella vita (o vite) futura o entrambe;
- (7) ci sono azioni prescritte per l'individuo, il collettivo o esecuzioni rappresentative, ovvero, rituali;
- (8) ci sono elementi di azioni concilianti per mezzo delle quali gli individui o gruppi possono implorare un aiuto speciale da parte delle fonti soprannaturali;
- (9) i credenti offrono e, in alcuni casi, gli si richiede di offrire espressioni di lode, devozione, gratitudine, riverenza o obbedienza, di solito in presenza di rappresentazioni simboliche dell'ente(i) soprannaturale della fede; tali manifestazioni di atteggiamento costituiscono il culto;
- (10) idioma, oggetti, luoghi, edifici e stagioni che si identificano particolarmente con il soprannaturale sono oggetto di sacralizzazione e potrebbero essi stessi diventare oggetti di venerazione;
- (11) ci sono regolari esecuzioni di rituale o esposizione, espressioni di devozione, celebrazioni, digiuni, penitenza collettiva, pellegrinaggi e ricostruzioni o commemorazioni o episodi nella vita terrena di dei, profeti o grandi maestri;
- (12) momenti di culto ed esposizione degli insegnamenti producono nei seguaci un senso di comunità e di rapporti contrassegnati da buona volontà, amicizia e identità comuni;
- (13) ai credenti s'impongono spesso regole morali, sebbene il contesto a cui si riferiscono vari: possono essere espresse in termini legali o ritualistici oppure possono essere proposti più in osservanza allo spirito di una meno specifica ma più alta etica;
- (14) serietà dello scopo, impegno prolungato e devozione per tutta la vita sono richieste normative;

- (15) in base alle loro azioni, i credenti accumulano meriti o demeriti, a cui si lega una economia morale di ricompensa e punizione. Il nesso preciso tra azione e conseguenza varia tra effetti automatici, cause stabilite e la credenza che il demerito personale possa essere cancellato da atti e rituali pii, da confessione e pentimento oppure da speciale intercessione degli enti soprannaturali;
- (16) c'è di solito una classe speciale di funzionari religiosi che fungono da guardiani degli oggetti sacri, delle scritture e dei luoghi; specialisti in dottrina, rituale e guida pastorale;
- (17) tali specialisti sono di solito pagati per i loro servizi, sia tramite un omaggio, una ricompensa per le funzioni specifiche oppure uno stipendio stabilito;
- (18) quando gli specialisti si dedicano alla sistematizzazione della dottrina, normalmente la pretesa è che la conoscenza religiosa fornisca la soluzione a tutti i problemi e spiega il significato e lo scopo della vita, includendo spesso presunte spiegazioni dell'origine e dell'attività dell'universo fisico e della psicologia umana;
- (19) si rivendica una legittimazione alla conoscenza e alle istituzioni religiose riferendosi alla rivelazione e alla tradizione; l'innovazione viene spesso giustificata come restaurazione; e
- (20) rivendicazioni sulla verità dell'insegnamento e sull'efficacia del rituale non sono soggette a prova empirica, poiché le mete sono in definitiva trascendenti e si richiede una fede sia per le mete sia per i mezzi arbitrari raccomandati per il loro conseguimento.

## XII. RELIGIONI COME ENTITÀ STORICHE

Il precedente inventario è spiegato in termini di generalizzazioni relativamente astratte ma le religioni vere e proprie sono entità storiche, non sistemi logicamente congegnati. Esse includono principi organizzativi, codici di condotta e modelli di fede molto differenti, stabiliti in differenti epoche storiche, ognuna delle quali, all'interno della stessa ampia tradizione religiosa, è stata caratterizzata da particolari e a volte incompatibili inquietudini di religiosità. All'interno di una religione, i seguaci hanno spesso simultaneamente riconosciuto divergenti dottrine o interpretazioni della pratica rituale di differenti livelli di complessità. Identici elementi di fede o di culto potrebbero essere considerati simbolici

da alcuni e intrinsecamente molto influenti da altri; nondimeno, sia gli uni che gli altri si conformano ai sistemi religiosi nei quali non c'è stata una significativa sostituzione di un'idea contraddittoria con un'altra, come accrescimento di concetti e interpretazioni nel corso della storia. Potrebbe verificarsi nel corso del tempo una riconciliazione dei modi divergenti di comprendere la fede e il culto ma se questo avviene, dipende per forza dall'autorità e dall'efficacia della leadership nonché dal modello dell'organizzazione. Tale diversità, all'interno di una determinata tradizione religiosa, complica ulteriormente il più ampio quadro di differenze tra le maggiori tradizioni religiose e le loro innumerevoli suddivisioni che si sono sviluppate nel corso del tempo. Il precedente inventario cerca di impiegare criteri sufficientemente ampi per adattarsi agli effetti dell'evoluzione religiosa, adattandosi ai più letterali, concreti e anche quasi magici elementi che persistono a certi livelli anche all'interno dei sistemi religiosi, che sono arrivati ad esprimere e giustificare le loro fedi e attività in termini complessi e astratti. Alcune religioni sviluppatesi più di recente potrebbero aver ampiamente o anche interamente evitato l'influenza dei concetti primitivi che rimangono all'interno di altre e potrebbero, di conseguenza, non aver soddisfatto uno o l'altro criterio dell'inventario (che necessariamente include elementi che si trovano soprattutto negli antichi sistemi religiosi e che non sempre sono sopravvissuti man mano che quelle religioni si sono sviluppate). Quindi, il carattere storico ed evolutivo del pensiero e pratica religiosi sottintende che alcune religioni, se non tutte, qualificheranno ugualmente per tutti gli elementi di un inventario che includa indizi che tengano conto della varietà delle specie abbracciate dal fenomeno della religione.

### XIII. DIVERSITÀ E GENERALIZZAZIONE

Ne deriva che, in molti punti, la generalizzazione riguardo alla religione non è facile; laddove un fenomeno, prontamente designato come "religione" viene riconosciuto, quello che si deve accettare è la notevole diversità, in molte questioni, tra i numerosi esemplari all'interno del genere. Gli occidentali interessati alla religione non sono inusualmente vittime di (spesso inconsci) pregiudizi derivati dalla tradizione cristiana ma, una volta che tali pregiudizi vengono messi da parte, diventa chiaro che molti degli elementi concreti che, sulla base del modello cristiano, potrebbero essere ritenuti una *condicio sine qua non* della religione, non sono, di fatto, riscontrabili in altri sistemi. Quindi, nell'inventario precedente, si evita l'allusione all'essere supremo, poiché per i buddisti Theravada (e per molti buddisti Mahayana) quel concetto non ha fondatezza. Il culto, a cui ci si riferisce sopra, ha implicazioni molto differenti per i Buddisti da quelle assunte dai Cristiani e anche all'interno del Cristianesimo c'è un'ampia diversità di opinioni riguardo ai culti tra confessioni così differenti come i Cattolici, i Calvinisti, gli Scienziati Cristiani e i Testimoni di Geova. L'inventario non fa specificatamente alcun

riferimento ai credi, che sono stati di particolare importanza nella storia del Cristianesimo ma di importanza molto minore in molte altre religioni, in cui l'ortoprassi ha avuto spesso un peso maggiore dell'ortodossia. Non c'è alcuna menzione dell'anima, per quanto sia centrale quell'elemento nell'ortodossia del Cristianesimo, perché quel concetto è in un certo qual modo di dubbia applicabilità nel Giudaismo ed è stato esplicitamente negato da alcuni corpi dissenzienti cristiani (per esempio, dagli Avventisti del Settimo Giorno e dai Testimoni di Geova, ciascuno dei quali ha ora milioni di seguaci in tutto il mondo, dai Cristadelfiani e da quei Puritani, incluso John Milton, i cosiddetti "mortalisti", cioè i credenti che negano l'esistenza di un'anima immortale). L'inventario non menziona neppure l'inferno, dato che questo è un altro elemento che manca nel Giudaismo. Si allude al concetto astratto della vita dopo la morte sia al singolare sia al plurale per conciliare le due concezioni differenti all'interno del Cristianesimo, cioè della trasmigrazione dell'anima e della resurrezione del corpo, nonché le descrizioni in qualche modo diverse della reincarnazione nel Buddismo e nell'Induismo. Quindi, l'inventario cerca non solo di indicare elementi ad un alto livello di astrazione ma anche di essere pratico, facilitando l'identificazione di riferimenti tipicamente caratteristici di ciò che è incorporato in una religione.

#### XIV. DIVERSITÀ TRA RELIGIONI: BUDDISMO

Il Buddismo spicca come il principale esempio di una religione che sfida la premessa tacita che una religione sia necessariamente monoteistica. Il Buddismo non è un sistema di credenze monoteistiche e, anche in quei rami del Buddismo in cui c'è un'enfatica devozione all'idea del Buddha stesso come Salvatore, per esempio nelle sette del Giappone dello Jodoshu e Jodoshinshu della Terra Pura, questo concetto viene meno riguardo al Buddha come Dio creatore. Il Buddismo in generale non nega l'esistenza e l'attività di una varietà di dei e, sebbene in alcune sette buddiste possano essere oggetto di venerazione e propiziazione, non viene loro accordato nessun ruolo essenziale nello schema delle cose come stabilito negli insegnamenti buddisti e in effetti sono, come gli esseri umani, considerati essere soggetti alle leggi del karma e della reincarnazione. Per illustrare il carattere del Buddismo, seguirà ora un breve profilo degli insegnamenti del Buddismo Theravada, il Buddismo dello Sri Lanka, Burma, Thailandia e Cambogia, che viene generalmente considerato dagli studiosi occidentali come quello della più vecchia tradizione.

#### XV. BUDDISMO THERAVADA

L'interesse del Buddismo è riguardo all'Uomo piuttosto che all'universo materiale. Il mondo fenomenico viene ritenuto essere senza sostanza ed essere in una continua e incessante



condizione di cambiamento. L'Uomo stesso non è meno transitorio del mondo materiale. Egli non è, e neppure contiene, un sé ma è piuttosto un insieme di fenomeni il cui corpo è parte di un transitorio mondo fisico. L'Uomo è un'unione di un susseguirsi di fenomeni mentali e fisici che si dissolvono e si disintegrano incessantemente. È costituito da cinque modi per "aggrapparsi": il corpo, la percezione, la capacità di apprendere, i fenomeni mentali e la consapevolezza. Egli è soggetto al ciclo del divenire e del transitare [samsara]. La sua condizione è la sofferenza e ciò caratterizza tutta l'esistenza. La sofferenza viene cagionata dalla brama e dal piacere e l'impulso di tutto l'insegnamento del Buddismo è quello di liberare l'Uomo dalla sofferenza. Ogni cosa è soggetta al ciclo della nascita e della morte. Si crede che la rinascita avvenga in differenti regni concepiti gerarchicamente e di solito ne vengono descritti cinque: gli dei, gli uomini, gli spiriti, gli animali oppure nell'inferno (e talvolta un sesto: i demoni). Di queste classi, quella dell'uomo è la classe in cui la liberazione è più facilmente raggiungibile, anche se è ancora remota. Gli animali sono troppo ottusi per protendersi verso la liberazione e gli dei sono troppo altezzosi.

La legge del karma opera come neutrale processo incorruttibile, in base al quale le azioni del passato costituiscono le cause che influiscono sulle vite successive. Quindi, la condizione sperimentata nell'esistenza attuale viene considerata essere stata causata dalle azioni del passato. Sebbene il karma non sia del tutto deterministico, la qualità, le circostanze e l'aspetto fisico vengono determinati dal karma. Tuttavia, le azioni rimangono libere e le ragioni, come pure le azioni, attuano il karma. Si ritiene che le buone azioni migliorino la possibilità di avere vite future. Comunque, la rinascita in vite future non sottintende una fede in un'anima perché l'uomo non viene considerato avere alcuna continuità psichica come essere. Ciascuna vita è l'impulso per la prossima rinascita. Quindi, esiste una "origine condizionata" e le vite sono come anelli in una catena causale. Ciascuna vita ha una dipendenza condizionata dalle vite precedenti, come una fiamma viene illuminata da un'altra.

Nel Buddismo manca anche l'idea del peccato come elemento centrale nello schema di salvezza e dannazione cristiano, come offesa contro Dio (o gli dei). Piuttosto ci sono atti sani e malsani che conducono verso o allontanano dalla liberazione finale dalle catene di rinascite e sofferenza. L'uomo è bloccato nel sistema delle rinascite ricorrenti a causa del desiderio (brama). Il piacere, la cupidigia, la gioia, l'attaccamento, la brama di diventare o distruggere, hanno tutti come conseguenza la sofferenza. La liberazione dall'attaccamento e dalla brama causerà la cessazione della sofferenza. Quella liberazione dalle catene delle rinascite la si può raggiungere nel Nirvana, la cessazione della brama, e si consegue solo con l'illuminazione. Coloro che lottano per raggiungerla la conseguiranno prima o poi, bandendo così la loro ignoranza. La totale illuminazione, che porta al Nirvana, deve essere ottenuta da

ciascun individuo da sé. Sebbene possa essere aiutato dagli insegnamenti, egli non di meno deve percorrere la strada da sé. Contrariamente a quanto avviene per gli insegnamenti del Cristianesimo ortodosso, nel Buddismo Theravada si afferma che nessun essere divino può intercedere per il credente e neppure dargli alcuna assistenza nella sua ricerca per la salvezza e questa meta non può neppure essere ottenuta con le preghiere. Il Nirvana stesso non è il nulla, come talvolta viene rappresentato dai Cristiani, ma è visto come uno stato di beatitudine, immortalità, purezza, verità e pace eterna, raggiunta ponendo fine a tutte le passioni. È la realizzazione della “non condizione di sé”.

Un impegno concreto verso il conseguimento della liberazione consiste nel percorrere l'ottuplice sentiero, ossia: punti di vista corretti; decisioni corrette; discorsi corretti; condotta corretta; sostentamento corretto; sforzo corretto; consapevolezza corretta e meditazione corretta. Tutte queste ingiunzioni vanno perseguite simultaneamente. Non farlo non è commettere peccati di omissione, bensì semplicemente non agire in armonia con un interesse personale illuminato. Ai seguaci viene richiesto anche di rinunciare ad osservare dieci divieti; di rinunciare ai dieci vincoli che legano l'uomo all'ego e di rinunciare agli atti immorali vietati. L'enfasi però è sul praticare l'amorevolezza piuttosto che semplicemente mantenere i canoni della moralità. L'intero significato della pratica religiosa è superare la sofferenza superando l'inganno dell'amor proprio, impedendo quindi il ciclo delle rinascite e della trasmigrazione.

Come altre religioni antiche, il Buddismo è stato il contenitore di residui estranei provenienti da religioni popolari nelle regioni in cui si è radicato e quindi, in mezzo a uno dei numerosi “depositi” intrusi, si scopre sia nel suo corpo formale degli antichi insegnamenti sia nella prassi effettiva dei buddisti contemporanei delle regioni del Theravada, che vi è l'accettazione dell'idea dell'esistenza di dei. L'idea che si ha di questi esseri non è quella di considerarli degli oggetti necessari di adorazione, non adempiono a nessun ruolo speciale e sono tutto sommato secondari ai temi centrali della soteriologia buddista, permanendo semplicemente come residui o concrezioni provenienti da altre tradizioni religiose che il Buddismo pratico tollera e concilia.

Infine si può notare che nel Buddismo non esiste alcuna organizzazione parrocchiale tradizionale. I monaci non hanno alcun obbligo pastorale. Sebbene nei decenni recenti alcuni monaci abbiano a volte assunto compiti educativi o lavorato per il bene sociale, i loro interessi tradizionali sono sempre stati fondamentalmente, se non esclusivamente, la loro personale salvezza e non un servizio alla comunità o la cura pastorale del laico. Offrono ai laici le

opportunità per crearsi il merito e quindi crearsi un buon karma, unicamente fornendo loro l'opportunità di fare l'elemosina ai monaci riempiendo la ciotola da mendicante che ciascuno di loro porta con sé e che simbolizza la loro povertà e dipendenza.

Questa panoramica dell'insegnamento del Buddista Theravada rende chiaro il netto contrasto tra questa religione e il Cristianesimo. Non c'è alcun Dio creatore e quindi il culto è di un tipo radicalmente differente da quello prevalente nelle chiese cristiane. Non c'è alcun concetto di peccato originale, nessun'idea di una salvezza personale né di un'intercessione divina. L'idea di un'anima immortale con una continuità di consapevolezza è assente e il Nirvana o le infinite rinascite sono in netto contrasto con la tradizionale idea cristiana della gloria o della punizione eterna. Non c'è alcun dualismo tra la carne e lo spirito. In nessun modo meno importante, il concetto della storia non è di tipo lineare, come quello che si trova nello schema cristiano della felicità primordiale, della caduta dell'uomo, della vicaria abnegazione della divinità, dell'apocalisse globale e anche di una finale resurrezione di un'élite salvata alla gloria divina. Lo schema ciclico delle rinascite è un orientamento che ha profonde implicazioni per altre sfaccettature della visione del mondo buddista, una delle quali differisce dai concetti occidentali di tempo, progresso, lavoro e conseguimenti materiali. Sebbene in passato sia stato spesso condannato come un sistema ateista, per quanto riguarda la legge impersonale come potere supremo dell'universo, e lontano dai preconcetti occidentali tradizionali riguardo a che cosa una "vera religione" dovrebbe assomigliare, il Buddismo, tuttavia, è oggi universalmente riconosciuto come una religione.

## XVI. DIVERSITÀ TRA LE RELIGIONI: IL GIAINISMO

Una sfida non meno radicale ai ristretti concetti occidentali di ciò che costituisce una religione viene fornita dal Giainismo, una religione riconosciuta in India e una di quelle che viene normalmente inclusa nell'elenco (di solito undici) delle grandi religioni. Al riguardo, Sir Charles Eliot ha scritto: "Il Giainismo è ateistico e di regola questo ateismo non è né apologetico né polemico ma viene accettato come un naturale atteggiamento religioso". Il Giainista comunque non nega l'esistenza dei *deva*, le divinità, ma questi esseri, non meno degli esseri umani, vengono considerati soggetti alle leggi della trasmigrazione e del decadimento e non determinano il destino dell'uomo. Il Giainista crede che le anime siano individuali e infinite. Non fanno parte di un'anima universale. Le anime e la materia non vengono né create né distrutte. La salvezza si ottiene liberando l'anima dagli elementi estranei (elementi karmici) che l'appesantiscono. Questi elementi riescono ad entrare nell'anima a causa degli atti di passione dell'individuo. Tali azioni causano la rinascita tra gli animali o le sostanze inanimate;

gli atti meritori causano la rinascita tra i *deva*. Ira, orgoglio, falsità e cupidigia sono i principali ostacoli alla liberazione delle anime e, in base al fatto di resistervi o soggiaccervi, l'uomo è padrone del proprio destino. Frenando il sé e non nuocendo ad alcun essere, neppure agli insetti dannosi, e conducendo una vita ascetica, un uomo può raggiungere la rinascita come *deva*. Le regole morali per il credente devoto sono dimostrare gentilezza senza sperare di essere ripagati; gioire del benessere degli altri; cercare di alleviare le sofferenze delle altre persone; e mostrare commiserazione per il criminale. Si crede che l'automortificazione annichilisce il karma accumulato. Il Giainismo abbraccia un'etica ascetica ma questo ascetismo è di un tipo del tutto diverso da quello proposto dalla tradizione cristiana, essendo allo stesso tempo più passivo e più fatalista.

## XVII. DIVERSITÀ TRA LE RELIGIONI: INDUISMO

L'Induismo è un'altra religione che, nella sua estrema diversità, non supera il test del principio monoteistico della religione riscontrato in vari paesi occidentali. Nella sua forma classica, l'Induismo può essere rappresentato come un panteismo non dualistico, in cui Brahman è il dio, lo spirito assoluto ma impersonale, che è innato in tutti gli esseri. Brahman è considerato trascendere il bene e il male. Viene presentato non tanto come un creatore, quanto come una forza pervasiva da cui tutte le cose scaturiscono e a cui tutte le cose ritornano. Non solo è onnipresente in tutte le cose ma egli è tutte le cose. L'anima liberata diventa tutt'una con lui e capisce che non esiste nient'altro. Comunque, questa forma di divinità è lontana dai concetti di dio riscontrati nel monoteismo cristiano. Inoltre, la si trova a fianco di altre rappresentazioni di molteplici divinità che, cambiando e trasformando loro stesse dall'una all'altra, rappresentano gli aspetti politeistici dell'Induismo. Stabilita la tolleranza all'interno dell'Induismo per affermazioni e asserzioni che, secondo la logica occidentale, sono intrinsecamente contraddittorie, sarebbe impossibile affermare che l'Induismo è specificatamente panteistico o politeistico: è chiaramente entrambi. In ogni caso, l'Induismo non supera il test di essere un sistema monoteistico che postula un dio creatore, una cosmologia dualistica e il bisogno di un esplicito culto di quel dio, tali sono i preconcetti di ciò a cui dovrebbe assomigliare una religione che potrebbero essere avanzati da coloro che sono familiari solo con le tradizioni giudaico-cristiane-islamiche.

## XVIII. INDUISMO: LA SCUOLA SANKHYA

L'Induismo è una religione di grandi diversità interne. Sono riconosciute come ortodosse sei antiche e divergenti scuole filosofiche. Una di queste, la Sankhya, non è né teistica né panteistica. Come il Giainismo, la Sankhya insegna che la materia primordiale e l'anima

individuale sono sia increate che indistruttibili. Si può liberare l'anima conoscendo la verità sull'universo e controllando le passioni. In alcuni testi, la Sankhya nega l'esistenza di una divinità suprema e personale e, in ogni caso, qualsiasi concetto di divinità viene considerato superfluo e potenzialmente contraddittorio, dato che è il modo in cui funziona il karma che regola le faccende dell'uomo fino al punto in cui egli può determinare di dover cercare la liberazione. Le quattro mete della Sankhya sono simili a quelle del Buddismo: conoscere la sofferenza, dalla quale l'uomo deve liberarsi; causare la cessazione della sofferenza; percepire la causa della sofferenza (il non distinguere tra l'anima e la materia); e imparare i mezzi della liberazione, ovvero, distinguere la conoscenza. Come altre scuole, la Sankhya insegna il principio karmico: la rinascita è una conseguenza delle proprie azioni e la salvezza è una fuga dal ciclo delle rinascite.

La Sankhya abbraccia una forma di dualismo. Non è il dualismo cristiano del bene del male, bensì una distinzione radicale tra anima e materia. Entrambi sono increati, elementi che esistono infinitamente. Il mondo deriva dall'evoluzione della materia. L'anima, tuttavia, è invariabile. L'anima soffre perché è imprigionata nella materia, sebbene questa prigionia sia un'illusione. Una volta che l'anima è consapevole di non far parte del mondo materiale, il mondo cessa di esistere per quella particolare anima ed è libera. Secondo la teoria della Sankhya, la materia subisce un'evoluzione, una dissoluzione e una quiescenza. Evolvendosi, la materia produce l'intelletto, l'individualità, i sensi, il carattere morale, la volontà e un principio che sopravvive alla morte e che subisce la trasmigrazione. Essendo associato all'anima, l'organismo fisico diventa un essere vivente. Solo in quest'associazione si attua la consapevolezza: né la materia di per sé né l'anima di per sé sono consce. Sebbene l'anima sia un elemento che infonde vita, non è essa stessa la vita, la quale termina alla morte, e neppure è la vita che si trasmette da un'esistenza ad un'altra. Sebbene l'anima stessa non agisca né soffra, essa però riflette la sofferenza che avviene, praticamente come fa uno specchio. L'anima non è l'intelletto ma è un'entità infinita e priva di passione. Le anime sono innumerevoli e distinte l'una dall'altra. La meta dell'anima è quella di liberarsi dall'illusione e dunque dalla prigionia. Una volta liberatasi, la condizione dell'anima è equivalente al Nirvana nel Buddismo. Tale liberazione potrebbe avvenire prima della morte e il compito dell'anima liberata è quello di insegnarlo agli altri. Dopo la morte, c'è la possibilità di una liberazione totale senza la minaccia della rinascita.

La Sankhya non ha nulla da obiettare alla credenza nelle divinità popolari ma queste non fanno parte del suo assetto operativo. È la conoscenza dell'universo che produce la salvezza. In questo senso, il controllo delle passioni, e non la condotta morale, è centrale. Delle opere buone possono produrre solo una forma inferiore di felicità. Neppure il sacrificio è efficace.

La subordinazione dei principi morali ad una posizione di valore inferiore a quella della conoscenza e lo sminuire il valore delle opere buone equivalgono a differenze chiare dalle richieste del Cristianesimo e rappresentano una forma diversa di religiosità. Né l'etica né i rituali sono di grande importanza per lo schema delle cose della Sankhya. Anche qui c'è un evidente netto contrasto con il Cristianesimo, in cui l'etica e i rituali costituiscono, quantunque a livelli diversi nelle differenti confessioni, parti vitali del complessivo sistema di fede e culto.

## XIX. DIVERSITÀ TRA LE RELIGIONI: POLITEISMO

Dagli esempi precedenti di sistemi di credenza religiosa, è chiaro che la fede in un essere supremo è un criterio inadeguato per quanto riguarda la religione. Malgrado il duraturo pregiudizio obsoleto di alcuni commentatori cristiani, questo punto verrebbe di solito immediatamente appoggiato dai teologi in religioni comparate e dai sociologi della religione. Lo status di religione non verrebbe negato al Buddismo, Giainismo o Induismo, nonostante l'assenza di un qualsiasi concetto di un essere supremo o di un Dio creatore. Se questi esempi di sistemi di credenza religiosa panteistici ed ateistici, ma nondimeno inconfutabilmente religiosi, se questi esempi di fede differiscono sostanzialmente dall'idea cristiana di ciò a cui una religione dovrebbe assomigliare, lo stesso vale anche per le credenze politeistiche, anche se queste si presentano meno facilmente in una forma organizzata o coerente. Il Taoismo, considerato di solito una religione nei libri di testo delle religioni comparate, è un esempio calzante. Contrariamente alle religioni rivelate, il Taoismo ricorre all'adorazione della natura, al misticismo, al fatalismo, all'immobilismo politico, alla magia e alla venerazione degli antenati. Per secoli è stato ufficialmente riconosciuto in Cina come religione organizzata, con templi, culto e clero. Il Taoismo prende in considerazione il concetto che esistano gli esseri supremi soprannaturali, inclusi l'Imperatore di Giada, Lao-Tzu, Ling Po (il custode degli esseri soprannaturali) e gli Otto Immortali del folklore cinese, il Dio della Città, il Dio del Focolare, fra gli altri, insieme ad un numero incalcolabile di spiriti. Al Taoismo manca, comunque, un creatore supremo, un Dio salvatore di tipo cristiano e una teologia e cosmologia articolata. Il caso del Taoismo illustra il fatto che le religioni non appaiono pienamente sviluppate come sistemi di credenza, pratica e organizzazione. Subiscono processi di evoluzione in tutti questi aspetti, arrivando talvolta ad abbracciare elementi del tutto in disaccordo con concetti precedenti. Concrezioni di miti e rituali e cambiamenti nell'organizzazione sono stati normali nella storia della religione e alcuni di questi nuovi elementi a volte vengono solo parzialmente assimilati e quasi mai resi compatibili l'un l'altro.

## XIXA. DIVERSITÀ TRA LE RELIGIONI: UN ESEMPIO MODERNO

La varietà delle concezioni della natura divina, del culto, della salvezza e di altre questioni religiose diventa ancor più evidente quando, oltre alle principali tradizioni antiche religiose, si arriva a includere le religioni moderne. I nuovi movimenti religiosi non sono solo numerosi ma anche molto diversi tra loro. Alcuni derivano dalle tradizioni cristiane; alcuni hanno origini orientali; altri cercano di far rifiorire tradizioni mistiche; altri ancora abbracciano la metafisica spiritualistica degli insegnamenti “New Age”. Per scopi immediati, semplicemente per sottolineare l'estensione delle espressioni della religiosità, possiamo considerare una particolare nuova religione che differisce da tutte queste: Scientology. In alcuni aspetti, Scientology sembra non dissimile dal Buddismo, Giainismo e dalla tradizione Sankhya nell'Induismo, ma la premessa sulla quale la sua soteriologia si basa è quella delle tecniche terapeutiche pratiche e sistematiche. Offre ai credenti un graduale sentiero all'illuminazione spirituale. Sostiene di liberare i credenti dagli effetti spiacevoli dei traumi passati, vissuti nella vita presente o in quelle passate. Scientology è libera da dogmi e, sebbene riconosca un essere supremo in termini astratti, come “ottava dinamica”, non tenta di descriverne gli attributi. Quell'essere non è oggetto né di preghiera né di devozione. L'Uomo è ritenuto essere un'entità spirituale, un *thetan*, che occupa i corpi umani materiali nelle vite successive. Sebbene non faccia parte dell'universo fisico, si dice che il thetan sia rimasto ingarbugliato in esso e, nel corso di ciò, ha acquisito una mente reattiva che risponde in modo irrazionale e in modo emotivo a qualsiasi cosa richiami alla memoria esperienze dolorose e traumatiche. La salvezza è il processo con il quale si riduce quella mente reattiva e alla fine la si elimina, permettendo all'individuo di vivere nel pieno delle proprie potenzialità. Quindi, mentre nello schema delle cose karmico buddista le azioni del passato non richiamate alla memoria determinano in modo irrevocabile le esperienze della vita attuale, si ritiene che le tecniche di Scientology permettono all'individuo di rievocare, stare di fronte e superare gli effetti malefici di eventi perniciosi del passato. La meta finale per il thetan è quella di esistere al di fuori del reame fisico e dunque all'esterno del corpo, una condizione che ha analogie con il concetto cristiano dell'anima salvata, sebbene sia una condizione conseguita con procedure molto differenti ed espressa in termini molto differenti.

Scientology differisce radicalmente dagli schemi soterologici sia cristiani sia buddisti, perché essa asserisce di aver standardizzato e razionalizzato le tecniche che conducono alla salvezza. Applica moderni metodi tecnici alle mete spirituali nel tentativo di introdurre certezza e un



sistema pragmaticamente giustificato negli esercizi spirituali. Scientology, emergendo in un periodo in cui il mondo laico è stato via via dominato dalla scienza, sostiene anche l'idea che l'uomo abbia bisogno di pensare razionalmente e di controllare le sue emozioni inquietanti come modo per andare verso l'illuminazione e la salvezza spirituale. Scientology rappresenta un'importante corrente nella diversità contemporanea dell'espressione religiosa nella nostra pluralistica cultura religiosa.

## XX. DIVERSITÀ ALL'INTERNO DELLE TRADIZIONI RELIGIOSE

La diversità tra le religioni è completata dalla diversità *all'interno* delle religioni e questo anche all'interno di una tradizione autenticamente ortodossa, ovvero, senza considerare le varie manifestazioni di dissenso a cui abbiamo già avuto occasione di alludere. Si deve riconoscere che la coerenza non è la prima cosa desiderata per la religione e quello vale anche per il Cristianesimo, che ha goduto di modelli sia di dottrina sia organizzativi molto più sistematicamente strutturati di qualsiasi altra religione: ciononostante esso convalida imprecise formulazioni di dottrina, ambiguità, incoerenze e anche vere e proprie contraddizioni. In effetti, il linguaggio religioso tradizionale, anche del Cristianesimo, non sempre si prefigge di eliminare le ambiguità, ma talvolta cerca anche di convalidarle. Tali funzioni del linguaggio non denotano solo, neppure in primo luogo e soprattutto, qualità peculiari. Il linguaggio religioso tradizionale ha egualmente funzioni importanti raccogliendo risposte emozionali e fissando valori e disposizioni. Gli aspetti cognitivi, emotivi e valutativi sono inestricabilmente mescolati in un modo del tutto estraneo al modo di vedere scientificamente informato. In conseguenza a questa multi-funzionalità, quando il linguaggio della religione viene considerato scientificamente o nel modo forense, manca frequentemente di chiarezza, definizione e specificità. Ciò potrebbe essere considerato normale nella religione, anche quando, come nel caso del Cristianesimo, è stato fatto un prolungato sforzo intellettuale nel corso dei secoli per articolare in modo coerente le dottrine religiose.

## XXI. DIVERSITÀ ED EVOLUZIONE RELIGIOSA

Il fatto che le religioni evolvano contribuisce in una certa misura alla diversità interna di una tradizione ortodossa. Una tale evoluzione è direttamente evidente nelle scritture giudaico-cristiane e, senza un riscontro di quel processo, è difficile riconciliare le testimonianze scritte degli antichi israeliti sulla vendicativa divinità tribale del Vecchio Testamento con l'essere più spiritualmente concepito e universale negli scritti dei successivi profeti e nel Nuovo Testamento. I tentativi di rendere compatibili queste descrizioni divergenti della divinità ha dato luogo a dispute all'interno e tra le chiese e i movimenti e tra i teologi. Le premesse



fondamentali dei teologi cristiani sono costantemente cambiate nel corso dei secoli ma non c'è il minimo accordo tra di loro, mentre tra i Cristiani laici si possono constatare atteggiamenti di gran lunga differenti riguardo a tutti i principi fondamentali della fede. Alcuni di quegli atteggiamenti sono caratteristici di posizioni in genere sostenute più nei secoli passati e la loro persistenza tra alcune persone laiche rende chiaro il bisogno di una valutazione critica del fenomeno dell'evoluzione religiosa, se si vuole capire la diversità all'interno di una tradizione ortodossa. Quindi, per fornire esempi, sedicenti e "illuminati" Cristiani più liberali oggi come oggi non credono più nell'inferno o nel Diavolo, ma ci sono molti Cristiani che ci credono e non solo quelli descritti come "fondamentalisti". O ancora, nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, la maggior parte dei Cristiani professavano la fede nella letterale resurrezione del corpo ma oggi solo una minoranza di credenti ortodossi sembra essere d'accordo con questo articolo di fede. Ancora una volta, i Cristiani hanno per secoli discusso il momento profetizzato dell'inizio del millennio, che avvenisse prima o dopo la seconda venuta di Cristo, mentre molti sembrano aver abbandonato del tutto questa possibilità.

## XXII. OPINIONI TEOLOGICHE E CREDENZA RELIGIOSA

Se la tolleranza delle religioni differenti è cresciuta, un fattore che ha forse incidentalmente reso la tolleranza degli altri difficile da trattenere, è stata la crescente disparità tra le credenze dei teologi e quelle di alcuni dei più impegnati laici della stessa, apparentemente, credenza religiosa. Una parte laica ha continuato ad affermare la letterale ispirazione delle scritture, mentre altri, meno sicuri dell'ispirazione verbale, credono tuttavia all'autenticità di ciò che pensano che le scritture vogliano trasmettere. Anche il clero, sebbene spesso meno lontano dai comuni credenti laici rispetto ai teologi accademici e di mestiere, oggi spesso rifiuta i principi centrali della fede. Negli ultimi decenni ci sono stati vescovi anglicani [cioè Episcopali] che hanno apertamente dissentito da tali elementi fondamentali della fede cristiana come la dottrina dell'Immacolata Concezione, la resurrezione di Gesù e la seconda venuta di Cristo. Alcune persone laiche, all'interno della stessa confessione, sono rimaste profondamente turbate e scandalizzate. I teologi sono andati persino oltre: alcuni hanno messo in dubbio l'esistenza di un essere supremo del tipo tradizionalmente acclamato dalla Chiesa Cristiana. Questa corrente di opinione è stata appoggiata da alcuni dei più celebrati ed illustri teologi moderni; in particolare, la si trova negli scritti di Dietrich Bonhoeffer e Paul Tillich, ma può essere rappresentata più facilmente nella sua espressione più popolare e influente da J. A. T. Robinson, vescovo di Woolwich. Nel 1963, il vescovo ha riassunto questa tendenza nel pensiero cristiano nel suo best-seller *Honest to God* [ndt.: *Dio non è così.*]. Egli enuncia gli argomenti a favore dell'abbandono dell'idea di Dio come essere personale che è esistito "lassù" e sfida l'intera idea del "teismo cristiano". Cita Bonhoeffer:

“L’Uomo ha imparato ad affrontare tutte le domande importanti senza ricorrere a Dio come ipotesi funzionale. Nelle domande riguardanti la scienza, l’arte e anche l’etica, questa è diventata una cosa implicita che quasi non si osa più prendere di mira. Ma negli ultimi cento anni circa è diventato sempre più vero riguardo alle domande religiose; diventa evidente che tutto va avanti senza ‘Dio’ proprio come prima”. [pagina 36]

Da Tillich, il vescovo ha citato quanto segue:

“Il nome di questa infinita e inesauribile forza e causa di tutti gli esseri è Dio. Quella forza è ciò che significa la parola Dio. Se quella parola non ha un granché di significato per voi, traducetela e parlate delle forze della vostra vita, della sorgente del vostro essere, del vostro supremo interesse, di ciò che prendete seriamente senza riserve... Colui che è a conoscenza della forza, è a conoscenza di Dio”. [pagina 22]

Il vescovo stesso dice:

“... come egli [Tillich] dice, il teismo, come di solito viene inteso, ‘ha fatto diventare Dio una divina persona completamente perfetta che dirige il mondo e l’umanità’”. [pagina 39] “... Io sono convinto che Tillich abbia ragione nel dire che la protesta dell’ateismo contro la persona più elevata sia corretta”. [pagina 41]

“Alla fine non saremo più capaci di convincere gli uomini dell’esistenza di un Dio ‘lassù’ a cui dovranno chiedere l’aiuto per mettere ordine nelle loro vite che persuaderli a prendere seriamente in considerazione gli dei dell’Olimpo.” [pagina 43]; “dire che ‘Dio è personale’ è dire che la personalità è di *massima* importanza nella costituzione dell’universo, così, nelle relazioni personali tocchiamo il significato finale dell’esistenza come da nessun’altra parte.” [pagine 48–9]

Distinguendo, come fanno i teologi, tra realtà ed esistenza, il vescovo stava asserendo che Dio era in definitiva reale, ma che non è esistito, dato che, esistere avrebbe significato essere finito nel tempo e nello spazio, e quindi far parte dell’universo.

Se è stata contestata l’idea di un essere supremo, allora lo stesso vale per l’interpretazione tradizionale di Gesù. Si era anche avuta una reinterpretazione del Nuovo Testamento e della persona di Gesù nel pensiero dei circoli progressisti teologici del ventesimo secolo. Nel 1906, Albert Schweitzer pubblicò un’opera sotto il titolo, tradotto in inglese, di *The Quest of the*

*Historical Jesus* [ndt: La Ricerca del Gesù Storico], in cui descrive Gesù come un profeta giudeo con idee un po' sbagliate, un essere umano decisamente tipico di quei tempi. Una più radicale e critica "de-mitizzazione" è stata fatta da Rudolf Bultmann che, agli inizi degli anni '40, dimostrò fino a che punto i Vangeli erano stati inficiati dai miti predominanti al tempo in cui erano stati scritti. Bultmann cercò di dimostrare quanto pochi dei concetti impiegati nei Vangeli potessero essere accettati dall'uomo del ventesimo secolo. Il messaggio per l'umanità del Nuovo Testamento era visto da Bultmann moltissimo in termini di filosofia esistenzialista tedesca: il Cristianesimo era diventato una guida per la vita morale dell'individuo ma lui non lo considerava più credibile come corpo di insegnamento sulla creazione di Dio e il suo dominio sul mondo. L'opera di Bultmann sollevò nuovi dubbi sull'asserzione tradizionale che Gesù era Dio in carne ed ossa e quindi metteva in dubbio l'intero insegnamento cristologico della Chiesa. Questo relativismo storico trovò ulteriore espressione in un'opera intitolata *The Myth of God Incarnate* [ndt: Il Mito del Dio Incarnato] (redatta da John Hick) pubblicata nel 1977, in cui numerosi dei più illustri teologi anglicani misero in discussione la tradizionale ortodossia della dottrina cristiana, stabilita dal Concilio di Calcedonia [451D.C.], della relazione di Dio con l'uomo: Gesù. I moderni teologi trovarono difficile credere che Dio era diventato uomo nel modo in cui la Chiesa l'aveva insegnato nei precedenti quindici secoli.

Queste varie correnti di argomentazioni teologiche comprendono: il rifiuto ponderato del concetto del Dio personale; l'abbandono del teismo; la nuova enfasi sul relativismo della Bibbia; e la sfida ai concetti accettati della natura di Cristo e della sua relazione con il Padre. Tutto ciò equivale ad un grave allontanamento dalla comune interpretazione del Cristianesimo e dalla fede della maggior parte dei credenti laici. In questo modo, le opinioni espresse anche da fonti cristiane riguardo alla natura della religione stavano a quel punto mettendo in discussione i sottintesi criteri cristiani con i quali la religione era stata precedentemente definita.

### XXIII. LA RELIGIONE E IL CAMBIAMENTO SOCIALE

Considerando le crescenti pressioni sul cambiamento nella società moderna, sarebbe sorprendente che una qualsiasi delle principali istituzioni sociali si fosse dimostrata immune dalle conseguenze del processo. Sebbene sia fortemente radicata nella sfera volontaria dell'attività sociale, la religione ha certamente reagito, emergendo in forme sempre più diverse e con preoccupazioni variabili. Dato che la popolazione in generale del mondo occidentale è diventata sempre più istruita, le religioni moderne hanno avuto la tendenza ad enfatizzare meno gli aspetti concreti degli episodi storici letterari della storia religiosa e se mai siano stati evocati, li hanno rappresentati con metafore poetiche o simboliche. C'è stata un'enfasi decrescente, anche all'interno della corrente principale delle tradizioni cristiane, sulle dottrine

riguardanti Dio, la creazione, il peccato, l'incarnazione, la redenzione o la dannazione e un'enfasi maggiore su una serie di interessi differenti. A livello pratico e particolarmente nelle principali confessioni cristiane, questi interessi sono ancorati allo sviluppo della cura pastorale che si è sviluppata dal diciannovesimo secolo in avanti, che si è ora manifestata in molte nuove forme di clero pastorale specializzato. Il cappellanato industriale (incluso l'abortito movimento dei preti operai), il clero negli ospedali e nelle prigioni, l'assistenza specializzata nella consulenza matrimoniale, la terapia e la guarigione cristiane, la riabilitazione alla tossicodipendenza e all'alcolismo, i problemi sessuali e l'atteggiamento verso il lavoro sono tutti parametri quotidiani dei diversi interessi pratici che stimolano le attività contemporanee religiose e spirituali. Ad un livello più teorico, questi parametri sono stati integrati da un rinnovato incoraggiamento ad un'etica di responsabilità personale, dall'interesse per la giustizia sociale, dalla ricerca per la realizzazione e responsabilizzazione personali e dall'applicazione della religione come fonte di pensiero positivo.

Questi nuovi orientamenti hanno trovato espressione sia nelle espressioni ortodosse sia in quelle dissenzienti all'interno del Cristianesimo, ma quello che è anche successo nella società occidentale è stata la diffusione non solo di alcune delle principali credenze religiose orientali, introdotte in larga parte inizialmente dagli immigrati, ma anche di movimenti derivati da quelle religioni, alcune di esse specificatamente modificate nella forma e nell'espressione per attrarre sostenitori occidentali. Oltre a queste, ci sono movimenti che attingono presumibilmente all'antico paganesimo; altri che evocano una gamma eclettica di tradizioni mistiche come fonti ispiratrici a cui attingere. Altri movimenti ancora cercano di riportare in auge e diffondere la pratica delle arti occulte. A tutto questo assortimento si devono aggiungere le nuove religioni che condividono qualcosa dell'orientamento scientifico della società contemporanea e che usano la loro scienza per fini che possono solo essere descritti come spirituali. In secondo piano, ci sono anche quelle sette cristiane più tradizionali, alcune delle quali una volta provocavano ansia tra i Cristiani ortodossi e a volte l'ostilità delle autorità, ma che oggi, in modo crescente e inevitabilmente, sono arrivate ad essere tollerate e accettate come parte del mosaico religioso della società contemporanea. Che non siano più così tanto al centro dell'attenzione o motivo d'ansietà riflette il fatto che, nel contesto dell'attuale diversità religiosa, queste religioni non appaiono più come strane o devianti come una volta.

## XXIV. LE SETTE TRADIZIONALI

A voler essere precisi, i movimenti che vengono considerati sette sono quelli che costituiscono i "credenti separati" ovvero le persone che, a causa di differenze di dottrina, pratica o di

organizzazione, si sono allontanati con uno scisma dalla chiesa tradizionale, di cui comunque condividono in gran parte l'ampia tradizione. È questo elemento di condivisione e una riduzione nel corso del tempo dell'importanza delle loro differenze che ha permesso ad alcune sette di un tempo di arrivare alla condizione di essere considerate delle confessioni. Le confessioni di solito condividono una stretta parità di stima fra loro. Arrivano a riconoscersi come tali quando le questioni su cui c'è tensione con il resto della società – essendo tale tensione sintomatica dei movimenti designati come sette – vengono risolte o si dissolvono. Quindi, i Battisti, i Discepoli di Cristo, la Chiesa del Nazareno e, in alcuni aspetti, anche i Metodisti, sono tutti esempi di corpi che hanno attraversato il processo da setta a confessione. Il graduale riconoscimento dello status confessionale di particolari movimenti indica anche la maggiore tolleranza nel resto della società quando, a poco a poco, le restrizioni legali in Europa su questi movimenti e l'infamia sociale che hanno sofferto, si sono alla fine mitigate.

Non tutte le sette si trasformano in confessioni, comunque, e molto dipende dalle circostanze in cui è avvenuta la loro nascita e dal tipo di orientamento verso il mondo che caratterizza i loro insegnamenti. Sette che, come i Testimoni di Geova e i Cristadelfiani, pongono l'anticipata seconda venuta di Cristo al centro delle loro credenze, continueranno probabilmente ad avere tensioni settarie con il resto della società, particolarmente se porteranno avanti un vigoroso programma evangelico. Così è anche per sette come i Fratelli Esclusivi (cioè la Plymouth ), che (sebbene sostengano anche la credenza nell'anticipato ritorno di Cristo) fanno diventare il loro interesse centrale il ritirarsi dal resto della società, che viene intrinsecamente considerata malvagia, verso la loro comunità esclusiva. La tensione esistente tra le sette di questo tipo e le autorità e, a volte, tra le sette e il pubblico in generale ha avuto la tendenza a concentrarsi non su un qualsiasi problema di diritto penale ma sul rifiuto da parte dei membri della setta di partecipare alle responsabilità civili comunemente richieste ai cittadini. Quindi, solitamente fanno obiezione di coscienza al servizio militare oppure, nel caso di alcune sette, cercano l'esonero dal far parte delle giurie nei tribunali oppure dal far parte dei sindacati in paesi (Gran Bretagna e Svezia) in cui tale appartenenza è, in certe industrie, effettivamente o praticamente obbligatoria. Col passar del tempo, un paese dopo l'altro, sono stati gradualmente concessi tali diritti di coscienza, come il diritto all'esonero da parte dei Testimoni di Geova negli Stati Uniti dal salutare la bandiera nazionale o dal partecipare cantando l'inno nazionale nelle assemblee scolastiche o in altre occasioni pubbliche. Le sette cristiane, in questi ed altri esempi, hanno dibattuto e spesso vinto i loro casi in tribunali nazionali o, a volte, internazionali; così facendo, hanno ampliato l'area di libertà religiosa. Ma, come con quelle sette che alla fine diventarono gradualmente delle confessioni, in particolare nei loro primissimi giorni da nuovi movimenti, furono spesso oggetto di persecuzione, discriminazione e vessazione.

## XXV. L'OPPOSIZIONE ALLE NUOVE RELIGIONI

Forse è perché sia le autorità sia il pubblico in generale della cristianità occidentale hanno così spesso meticolosamente definito la religione secondo il modello familiare della tradizione ricevuta dal Cristianesimo ortodosso, che nel lungo corso della storia le nuove religioni sono state spesso soggette ad una violenta opposizione. Naturalmente, la situazione risale ben oltre la fondazione del Cristianesimo stesso. Nel mondo romano, i primi cristiani furono loro stessi soggetti ad accuse che sono ancora familiari: i cristiani si diceva distruggessero le famiglie; venivano accusati di essere dei mercenari; si diceva facessero orge sessuali; e si affermava che cercassero di infiltrarsi nelle élite sociali per perseguire sinistri scopi politici. Il carattere esclusivistico del Cristianesimo attraeva tali affermazioni ma quello stesso aspetto, insieme con il suo zelo proselitistico, rese il Cristianesimo stesso un organismo senza pari d'intolleranza religiosa, che perdurò, in alcuni paesi e in maggiore o minore misura, fino ai tempi moderni. Quindi i Quaccheri subirono una violenta persecuzione per opera delle autorità inglesi nel diciassettesimo secolo, quando molti di loro furono imprigionati solamente per aver dichiarato ufficialmente le loro credenze religiose. I Metodisti, come nuova religione nell'Inghilterra del diciottesimo secolo, furono attaccati, percossi e alcune delle loro cappelle furono abbattute, a volte con la connivenza o anche l'istigazione di magistrati locali. Alla fine del diciannovesimo secolo, l'Esercito della Salvezza fu oggetto di tumulti in cui alcuni dei suoi membri furono uccisi in Inghilterra, mentre in Svizzera venivano pubblicamente accusati di raggio e sfruttamento finanziario e i Mormoni, a volte imprigionati mentre cercavano di reclutare nuovi membri in Scandinavia, soffrirono accuse simili. La storia rende evidente il susseguirsi di opposizione alle nuove forme di religione e di espressione spirituale anche nei paesi del mondo occidentale più democratici e apparentemente più tolleranti. In relazione a quella registrazione storica, le recenti risoluzioni degli enti internazionali che richiedono agli stati di esercitare e incoraggiare la tolleranza religiosa spiccano in diretto contrasto.

## XXVI. I TIPI DI NUOVE RELIGIONI

Mentre è generalmente vero che una maggior ostilità sia spesso provocata da settari eretici piuttosto che da coloro con cui non si è o si sia mai condivisa una qualsiasi traccia di fede comune e, in particolare, che quei precedenti correligionari che si sono staccati subiscano la più grande infamia, nondimeno, anche la società contemporanea ha mostrato un'eccezionale e continua intolleranza verso alcune delle nuove religioni che sono emerse dalla fine della seconda guerra mondiale. Sebbene alcuni di questi movimenti possono essere classificati in base all'ampia "rassomiglianza di categoria", si possono distinguere differenze radicali tra gli altri. I sociologi hanno cercato di stabilire alcune ampie categorie, meno in base ai corpi

d'insegnamento condivisi che alla somiglianza delle mete, delle premesse e dei valori che i differenti movimenti abbracciano. Hanno sommariamente e in generale fatto una distinzione tra i movimenti che vengono descritti come improntati ad "afferinarsi nel mondo" a quelli improntati a "rinunciare al mondo". I movimenti improntati ad "afferinarsi nel mondo" sono quelli che rispondono positivamente all'esistente cultura laica e che offrono ai loro credenti una prospettiva non solo di benedizioni spirituali ma anche di benefici materiali e mentali sotto forma di maggiore sicurezza emotiva, terapia, accresciuta competenza e successo sociale e forse anche economico. I movimenti del tipo "rinunciamo al mondo" invece, per quello che è fattibile, cercano di allontanare i loro membri da qualsiasi tipo di coinvolgimento con il resto della società e la cultura laica, e offrono prospettive di ricompensa sia nella comunità chiusa sia in una vita(e) beata(e) dopo la morte, o a volte in entrambi. Queste ampie categorie non rendono, naturalmente, giustizia alle sottigliezze delle teorie o pratiche di ciascun movimento ma rendono davvero chiara una fondamentale dicotomia di orientamento tra le diverse centinaia di nuovi gruppi religiosi che si riscontrano nelle contemporanee società occidentali.

Questi due orientamenti fondamentali non sono nuovi nella storia della religione, come è chiaro perfino da una superficiale conoscenza, da un lato, delle mete dei sistemi magici e, dall'altro, dell'etica ascetica improntata a "rinunciare al mondo" del cattolicesimo medievale o, in forma diversa, del Calvinismo del diciassettesimo secolo. Entrambi gli orientamenti possono essere riscontrati nella corrente principale contemporanea del Cristianesimo, sebbene la rinuncia al mondo abbia ultimamente lasciato il posto ad una più forte corrente di un ethos "afferinarsi nel mondo". Ciò nonostante, a dispetto degli orientamenti che a volte hanno condiviso con la religione ufficiale, i nuovi movimenti di entrambe le tendenze hanno subito opposizione, ostilità, vessazione e anche persecuzione nei decenni recenti. Perché, da una parte, spesso differiscono in modo così radicale in questioni di organizzazione, d'impegno monoteistico, del carattere delle pratiche venerabili, tra le altre cose, da essere subito accusati di non essere affatto religiosi; oppure, dall'altra, dato che la loro religione persuade i credenti a ritirarsi dai comuni impegni laici o a dedicarsi a un misticismo esoterico, vengono visti come nemici della società.

## XXVII. NUOVE RELIGIONI IMPRONTATE A "RINUNCIARE AL MONDO"

I nuovi movimenti che rinunciano al mondo sono principalmente ma non esclusivamente variazioni o derivati dall'Induismo o Buddismo, religioni in cui di solito prevale questo orientamento. Alcuni, ma non tutti, nuovi corpi fondamentalisti cristiani operano anche all'interno della struttura di un ethos in cui predomina la rinuncia al mondo. È una caratteristica dei credenti di queste religioni abbandonare i valori occidentali contemporanei e materiali.



Possono adottare uno stile di vita comune e forse anche comunitario e, nelle nuove religioni che sono di origine orientale, è una caratteristica dei fedeli adottare ciò che per gli occidentali sono concetti estranei. In alcuni casi, possono imparare una lingua orientale per il culto e rinunciare ai costumi e alle convenzioni occidentali in favore di altri tabù e ingiunzioni che riguardano la sessualità, i rapporti sociali, la dieta e anche gli indumenti. La Società Internazionale per la Coscienza di Krishna (il movimento Hare Krishna) è forse il più importante movimento di questo tipo ma le stesse attitudini si riscontrano nella Missione della Luce Divina e, anche se rivendica di essere cristiana, la Chiesa dell'Unificazione (i seguaci del reverendo coreano Mon).

Alcuni movimenti improntati a “rinunciare al mondo” tendono, per la natura di questo orientamento, ad essere “totalistici” ovvero tendono ad aspettarsi che i loro credenti si diano completamente alla loro fede, rendendola un impegno totale, ordinando tutte le sfere delle proprie vite in armonia con la fede che hanno abbracciato. Questo naturalmente lo si realizza più facilmente dove il movimento si aspetta che i credenti adottino un modello di vita comunitario. In molti aspetti, una tale richiesta ha una stretta analogia con quella messa in atto dai membri degli ordini monastici (sia cristiani sia buddisti). Ci sono religioni improntate a “rinunciare al mondo” che si fermano prima di propugnare la totale separazione dal resto della società che si ottiene con il vivere comunitario. Questi movimenti di solito forniscono un onnicomprensivo e spesso complesso sistema metafisico nell'ambito del quale i loro seguaci vengono indirizzati per trovare le risposte intellettuali alle domande concernenti il significato e lo scopo ultimo della vita. Non di rado, i livelli più avanzati degli insegnamenti metafisici possono essere segreti e disponibili solo agli adepti. Le religioni di questo tipo includono la teosofia, l'antroposofia e il gurdjieffismo. Lo sforzo mistico non sempre può precludere attività di beneficio sociale, comunque, anche se è pur sempre chiaro un elemento di ritiro sociale: le strutture educative per bambini disabili mantenute dagli antroposofisti rendono l'idea in modo eloquente.

## XXVIII. NUOVE RELIGIONI IMPRONTATE AD “AFFERMARSI NEL MONDO”

Le religioni del tipo “affermarsi nel mondo” incontrano intolleranza anche se, tutto sommato, tendono ad appoggiare i saggi valori laici. Nonostante il loro orientamento generalmente fiducioso verso il mondo, possono anche avere la missione di promuovere riforme sociali, particolarmente in quei campi della vita come l'assistenza sanitaria, l'istruzione e la libertà religiosa, che sono il punto focale dei loro caratteristici valori. Il punto cruciale dell'opposizione che incontrano è che questo tipo di religione si presenta di per sé come un modo per realizzare benefici che sono legati al successo quotidiano, alla salute, alla competenza, all'efficienza



sul lavoro, all'uso dell'intelligenza e, probabilmente, anche alla ricchezza... in generale, una migliore esperienza di vita nel mondo. Per i tradizionalisti tali cose sono considerate troppo mondane per essere questioni pertinenti alla religione, da qui l'accusa che i movimenti di questo tipo "non sono affatto delle religioni". Queste religioni di solito scartano gli aspetti tradizionali ed emozionali della corrente principale del Cristianesimo. Sono caratterizzate da un approccio più sistematico e razionale al campo spirituale e vedono un nesso logico tra la conoscenza spirituale e il quotidiano miglioramento delle vicende personali. Naturalmente, come religioni differenti, impiegano tecniche differenti per mezzo delle quali liberano energie spirituali e spiegano i loro successi in termini differenti e in relazione al loro corpo di dottrina. Sociologicamente però, e certamente dal punto di vista della libertà religiosa e dei diritti umani, queste religioni offrono alle persone una peculiare interpretazione della vita e dello spirito. Normalmente sostengono un'approvazione pragmatica nell'offrire un metodo per conseguire stati spirituali più elevati, l'effetto del quale si manifesta in pratici benefici quotidiani sia psichici che materiali. Alcuni dei primi esempi di una religione improntata ad "afferinarsi nel mondo" usarono una visione d'insieme cristiana in termini di presentazione del loro orientamento: Scienza Cristiana e vari nuovi corpi di Pensiero Nuovo, come Unity e la Scienza Divina, ne sono degli esempi. Religioni più recenti che possiamo considerare improntate a "afferinarsi nel mondo" non derivano dalla tradizione cristiana. Tra queste si potrebbe includere Scientology, mentre, in altri casi, un orientamento improntato ad "afferinarsi nel mondo" è derivato dalla religione orientale, come nel caso del Soka Gakkai (Buddismo Nichiren) e la Meditazione Trascendentale di Maharishi.

## XXIX. L'ETHOS DELLE NUOVE RELIGIONI CONTEMPORANEE

Nei recenti decenni abbiamo visto la crescita di numerose religioni improntate ad "afferinarsi nel mondo" e a "rinunciare al mondo" (e di altre meno facilmente classificabili in questi ampi termini dicotomici). Le religioni improntate a "rinunciare al mondo" sono sorte come protesta contro ciò che loro tendevano a vedere come un crescente materialismo, consumismo ed edonismo della società occidentale. Alcune di esse devono i loro orientamenti alla tradizione ascetica del Cristianesimo, altre hanno trovato una certa affinità con gli interessi ambientali e altre ancora hanno tratto ispirazione dalla stessa atmosfera di stato d'animo che diede luogo alla cultura "hippy" degli anni Sessanta. Per contro, gli orientamenti "afferinarsi nel mondo" manifestano forti continuità con la cultura laica contemporanea e con alcune disposizioni modificate evidenti nel Cristianesimo del ventesimo secolo. Come gli interessi religiosi sono cambiati dalla preoccupazione riguardo alla vita dopo la morte, che è stato il tema dominante del Cristianesimo nei secoli precedenti, lo stesso vale anche per i nuovi movimenti religiosi, che sono arrivati a mettere l'accento sull'idea della salvezza

in questo mondo e nell'attuale vita. Il miglioramento della vita, la ricerca della felicità, la realizzazione del potenziale dell'uomo sono diventati mete rispettabili e ampiamente sostenute, e non stupisce che le nuove religioni le abbiano abbracciate. In un mondo di scarsità, disastri naturali, carestia e bassi livelli di tecnologia, l'ascetismo religioso era un'etica appropriata. Integrava i bisogni di una società di produttori in cui il duro lavoro e il profitto basso dovevano essere accettati, in cui le gratificazioni dovevano essere posposte (spesso in un'ipotizzata vita dopo la morte) così che il capitale potesse essere accumulato. Ma in una società orientata al consumo, in cui la tecnologia ha prodotto aumentate aspettative di ricchezza e dei benefici da sperimentare, un'etica ascetica andrebbe contro il bisogno di indurre la gente a sorreggere l'economia spendendo, cercando divertimento e benessere materiale. Proprio come l'ascetismo tradizionale del Cristianesimo è diventato antiquato, così gli orientamenti di nuovi modelli di spiritualità religiosa hanno finito per riflettere il nuovo ethos sociale. La diffusione contemporanea di valori edonistici nella società laica si è sempre più riflessa anche nella religione tradizionale. L'ottimismo e l'enfasi in un beneficio illimitato, al di fuori della visione tradizionale, promosso dalla Scienza Cristiana è stato seguito, all'interno delle principali confessioni, dalla propugnazione del pensiero positivo da parte di Norman Vincent Peale, un protestante, da Monsignor Fulton Sheen, un cattolico, e dal rabbino Joshua Liebman. Negli ultimi decenni si è visto lo sviluppo della teologia della prosperità come legittimazione dei benefici che i Cristiani dovrebbero aspettarsi da una religione caratterizzata dalla preghiera. Le tecniche psicologiche per un accresciuto autocontrollo, consapevolezza di sé, miglioramento della vita e una più ampia abilità di arricchimento spirituale sono divenute parte del repertorio di molti movimenti religiosi man mano che la società ha preso le distanze dall'appoggiare teologie gravate dal peccato, che una volta erano il tema centrale dell'insegnamento cristiano.

### XXX. RELIGIONE E MORALE

Proprio come alcune nuove religioni hanno appoggiato l'ethos moderno della società dei consumi, riconoscendo la ricerca della felicità in questa vita come una meta legittima e, in effetti, elogiata dell'umanità, così, in modo proporzionato, hanno esposto una mutata relazione tra il vivere spirituale e le norme morali. Questa è una delle sfaccettature del cambiamento nella religione con la quale le autorità e gran parte del pubblico in generale, ancora impigliati nella distorsione temporale del pensiero morale cristiano tradizionale, devono ancora pienamente fare i conti. Ciononostante, dev'essere chiaro che varie religioni hanno mantenuto posizioni molto differenti verso le regole di comportamento. Le religioni sono cambiate molto nella natura delle regole morali che hanno dettato, nel vigore e nella

coerenza della necessità di una loro applicazione e nel rigore delle relative sanzioni collegate. Nel Giudaismo ortodosso le regole governano i minimi particolari del rituale e molte circostanze della vita di ogni giorno, mentre, nella tradizione cristiana, per esempio, non vi sono assolutamente regole in tal senso. Nell'Islam le regole religiose influenzano diverse situazioni e forniscono un sistema di norme legali per la società, stabilendo a volte un controllo sociale di gran lunga più severo, e altre volte più indulgente, di quello che si incontra nel Cristianesimo. Quindi, si invoca il Corano da un lato per sostenere le punizioni severe sanzionate per i crimini secondo la legge della Sharia e dall'altro vi è la possibilità meno severa da parte degli uomini di prendere fino a quattro mogli e la facilità con cui possono ottenere il divorzio.

Il Buddismo Theravada fornisce un ulteriore contrasto. Esistono norme per i monaci mentre ai laici vengono imposte alcune regole generali. Tra i doveri del laico buddista vi sono quelli di non uccidere, rubare, mentire, commettere pratiche sessuali illegittime o bere bevande alcoliche. Oltre a questo, il Buddha offriva consigli morali riguardo ai compiti domestici, al comportamento verso gli amici e alla cura del proprio coniuge, ma queste sono esortazioni a ciò che si potrebbe chiamare buon senso sociale. La persona è sollecitata a essere prudente, parsimoniosa, industriosa, ad essere giusta con i domestici e a scegliere come amici coloro che possono trattenerlo dal male ed esortarlo ad una condotta giusta. Tali virtù sono, comunque, imposte nell'interesse personale illuminato; non vengono sottoscritte per un concetto di peccato come quello suggerito dal Cristianesimo. Non rispettare queste virtù non procura punizioni speciali eccetto nel senso di produrre un cattivo karma. La religione non stabilisce nessun'altra sanzione e non c'è alcuna divinità infuriata. Dato che si ritiene che le azioni determinano la condizione in una reincarnazione futura, le buone azioni sono consigliabili in quanto in armonia con l'ottuplice sentiero dell'illuminazione, perché condurranno alla rinascita in circostanze migliori e, presumibilmente, alla trascendenza finale da tutte le rinascite e al raggiungimento del Nirvana. Quindi, mentre il Buddismo certamente insegna i valori etici, all'individuo viene lasciata notevole libertà nel suo comportamento morale e non è soggetto né alla censura morale né alle minacce con le quali si rafforza la moralità cristiana. In altre società, le norme morali non derivano da radici esplicitamente religiose; per esempio, l'etica confuciana e il codice samurai possono aver trasmesso la qualità morale della società giapponese in modo tanto completo o in modo più completo delle varie scuole del Buddismo Mahayana che funzionano in Giappone. Ne dobbiamo dedurre che non c'è alcuna relazione *normale* tra un sistema di dottrina religiosa e un codice morale. Il connubio tra religione e morale nel Cristianesimo, i meccanismi con i quali s'impone

il comportamento morale e le conseguenze previste per la trasgressione delle sue regole morali costituiscono un modello di relazione, ma tale modello non è tipico di altri sistemi religiosi e non può essere dato per scontato, come i membri delle società cristiane sono stati talvolta propensi a ritenere, che sia un modello necessario o superiore con il quale giudicare altri ordinamenti.

### XXXI. IL RETAGGIO MORALE DEL CRISTIANESIMO

Il ruolo dell'insegnamento morale nel Cristianesimo tradizionale è in aperto contrasto con ciò che si riscontra nelle altre principali religioni. Tra i suoi vari livelli di ingiunzioni etiche vi è incluso un elaborato codice di proibizioni, la cui trasgressione comporta l'accusa di peccato. I comandamenti basilari del primo Giudaismo riguardo alle trasgressioni principali, di tipo comune in diverse tradizioni religiose, vennero aumentati di numero nel Cristianesimo con norme impegnative di tipo più circostanziato, particolarmente riguardo alla sessualità, e questo sia da Gesù sia da Paolo. Ci sono stati anche consigli evangelici di un tipo forse irrealizzabile ("Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste"; e, più specificatamente, la richiesta di amare i propri nemici; di perdonare gli altri "Non ti dico fino a sette volte, ma fino a settanta volte sette"; che "se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra, tu pórgigli anche l'altra", "Non preoccupatevi dunque del domani, perché il domani si preoccuperà di se stesso", ecc.). Il concetto di peccato divenne centrale per il codice morale cristiano. L'Uomo era considerato innatamente peccatore e la maggior parte dei suoi desideri naturali, della sua ricerca alla gratificazione, all'appagamento, al piacere e anche al miglioramento della propria vita in questo mondo venivano subito visti come peccaminosi o che portavano al peccato. Da questa innata peccaminosità, solo la virtù esemplare e il sacrificio sovrumano di Cristo potevano redimerlo. Con Cristo lui perciò avrebbe avuto un debito che, qualunque cosa avesse fatto, non sarebbe riuscito del tutto a ripagare. Come peccatore, anche se Cristo l'avesse perdonato e redento, avrebbe portato un permanente fardello di colpa. La colpa, in effetti, è stato il meccanismo che ha sostenuto l'intera economia morale. L'istituzione della confessione auricolare, lo sviluppo di un'elaborata procedura di penitenze e, successivamente, l'elaborazione medievale del concetto di purgatorio sono prove della severità con cui la Chiesa ha considerato il peccato e fino a che punto sia arrivata per inculcare i sensi di colpa. Le manifestazioni spasmodiche, nel medioevo, dell'autoflagellazione indicano quanto profondamente quel senso di colpa sia penetrato nella coscienza dei più devoti tra i laici. Anche oggi, l'autoflagellazione è ben lungi dall'essere ignota in alcune organizzazioni all'interno della Chiesa Cattolica. Dichiarandosi vigorosamente contro il peccato, la Chiesa Cattolica ha anche, tuttavia, riconosciuto l'innata fragilità dell'umanità e l'ha soddisfatta con l'istituzione della confessione, che è stata impiegata

come meccanismo per lenire, in una certa misura, la colpa. Il Protestantismo, invece, ha rifiutato un tale meccanismo per alleviare i sensi di colpa, diventando, particolarmente nella sua espressione calvinista, un sistema più oppressivo, che richiedeva a coloro che aspiravano ad essere gli eletti di Dio di non peccare affatto. Aumentando l'angoscia personale dei peccatori, si attribuisce al Calvinismo il fatto di aver sviluppato un sistema teologico e una dottrina di salvezza che ha portato ad un'interiorizzazione più profonda del controllo morale e ad una accresciuta formazione della coscienza.

Solo nel diciannovesimo secolo l'inquietudine cristiana riguardo al peccato ha iniziato a scemare in modo significativo. In modo continuo, nel corso di quel secolo, l'interesse cristiano riguardo all'inferno e alla dannazione si è affievolito ma, oramai, la moralità laica e la richiesta di regole di decenza civica avevano acquisito un'influenza autonoma nella vita pubblica. Nel ventesimo secolo, l'intensità delle richieste morali del periodo precedente si era stabilmente mitigata, finché, negli anni Sessanta, i precedenti obblighi morali, particolarmente nell'ambito della condotta sessuale, lasciarono il posto ad una permissività morale. Quel processo forse è stato facilitato dallo sviluppo delle tecniche sul controllo delle nascite e dal passaggio in molte altre sfere della vita, da una dipendenza dagli obblighi morali all'affidarsi ai controlli tecnologici. Quindi è evidente che il modello postulato della relazione tra religione e moralità è ben lungi dall'essere stato costante, anche nel caso del Cristianesimo. Tantomeno questa variabilità cresce soltanto con cambiamenti che si verificano nel tempo. Può anche essere illustrato con esempi tra le confessioni contemporanee. Gli atteggiamenti morali riscontrati tra gli attuali evangelici continuano a manifestarsi in un forte interesse nel peccato personale in molte aree di condotta, ma la stessa idea di peccato è finita per essere considerata quasi superata da molti ecclesiastici liberali, molti dei quali accusano le carenze del sistema sociale quali responsabili del riprovevole comportamento degli individui. Alcuni di questi ecclesiastici liberali rifiutano completamente le richieste di un codice morale assoluto, preferendo pronunciarsi in modo esplicito su situazioni di natura etica, le cui implicazioni spesso sono radicalmente in conflitto con i precetti morali tradizionali cristiani ricevuti. Un altro orientamento, del tutto diverso, lo si incontra nella Scienza Cristiana, in cui il peccato viene considerato semplicemente un errore che proviene da un falso timore della realtà e che, insieme alla malattia, può essere eliminato; così credono i seguaci dello scientismo cristiano tramite il cambiamento del modo di pensare dal materiale allo spirituale. Stabilita questa diversità di concezioni del peccato all'interno del Cristianesimo contemporaneo e le disposizioni morali molto diverse che vi si riscontrano, è chiaramente improprio aspettarsi di trovare rispecchiati nella morale delle nuove religioni ingiunzioni a quanto pare simili a quelle delle chiese cristiane. Le nuove religioni hanno avuto origine in un'epoca molto

diversa da quella in cui sono apparse e si sono formate le confessioni cristiane. La società stessa è radicalmente diversa e il suo ambiente sociale, economico e, soprattutto, tecnologico, è soggetto a profondi cambiamenti accelerati. Ciò che le persone fanno, ciò che vogliono e l'ambito delle loro responsabilità personali sono di tipo fondamentalmente diverso e di una scala diversa dalle norme dei secoli passati. Le nuove religioni, se vogliono attrarre i seguaci che in effetti attraggono, devono inevitabilmente non conformarsi agli stereotipi tradizionali. Ciò non le rende assolutamente meno una religione.

## XXXII. COME DEVE ESSERE UNA RELIGIONE?

Le credenze religiose e i relativi valori morali di solito trovano spazio all'interno delle strutture organizzative, delle procedure stabilite, e la loro espressione in simboli particolari. Nella società occidentale, le forme delle istituzioni cristiane sono diventate così radicate che è spesso facile anche per le persone laiche secolarizzate presumere che una religione debba avere strutture e simboli analoghi a quelli del Cristianesimo. Il modello di edificio di culto separato, di una congregazione stabile, servita da un prete residente che ha il potere di mediare o di consigliare sono tutti elementi per i quali ci si aspetta delle analogie con le altre religioni. Tuttavia anche un'analisi frettolosa dovrebbe render chiaro che la religione non ha bisogno di assomigliare a questo modello. Le principali religioni mondiali rivelano una varietà di disposizioni diverse: da una parte, il clericalismo, la pratica del sacrificio e il sacramentalismo con abbondante uso di servizi ausiliari alla fede (come l'incenso, i balli e le figure retoriche), dall'altra parte, l'ascetismo profondo e una straordinaria dipendenza dall'espressione verbale e dalla preghiera. Si possono incontrare entrambi gli schemi estremi all'interno di una principale tradizione, nell'Induismo o nel Cristianesimo, mentre, nella sua espressione ortodossa, l'Islam è più uniformemente ascetico: le sue manifestazioni estetiche avvengono ai margini.

Il culto religioso differisce ampiamente nella forma e nella frequenza tra le varie religioni. Ha implicazioni diverse e prende una forma chiara nei sistemi non teistici come il Buddismo. Dato che non c'è alcuna divinità trascendente, non c'è motivo di implorare, non c'è spazio per adorare, nessun bisogno di espressioni di dipendenza, umiltà e subordinazione, nessuno scopo di rendere gloria... dove tutto ciò forma una parte del culto cristiano. Ciò nonostante il culto contemporaneo cristiano è esso stesso il prodotto di un lungo processo di evoluzione. La tradizione giudeo-cristiana è cambiata radicalmente nel corso dei secoli. Le richieste nel Vecchio Testamento di sacrifici animali ad un Dio vendicativo sono lontane mille miglia dalla, diciamo, pratica devozionale della corrente principale del Protestantismo del diciannovesimo

secolo. La sostituzione del salmodiare e del cantare salmi metrici con inni popolari ha dato un aspetto del tutto diverso al culto cristiano nel corso di un paio di secoli. Oggigiorno, il concetto di un Dio antropomorfo è tramontato nel Cristianesimo e, dal punto di vista della teologia moderna, il culto contemporaneo cristiano, in cui vi sono figure retoriche antropomorfe a profusione, è chiaramente anacronistico. Non è il caso di stupirsi che alcune confessioni moderne, alleggerite dalle vecchie tradizioni (in cui la patina di antichità viene facilmente scambiata per l'aura della santità) dovrebbero aver ridotto, se non completamente abbandonato, le tracce dell'antropomorfismo del passato. Prescindendo da tali tendenze evolutive, comunque, c'è una piena diversità tra le confessioni cristiane nello stabilire il punto in cui un qualsiasi utilizzo di stereotipi di ciò che il culto implica tradisce la diversità poliedrica della religione del mondo odierno. Quindi, la Chiesa Romana ha sviluppato l'uso elaborato di sensazioni uditive, visuali e olfattive nel servizio della fede. La liturgia cattolica, mentre abiura l'uso delle danze e delle droghe, che sono state impiegate in altre religioni, ha elaborato un rituale, sacramenti e paramenti liturgici, una ricchezza considerevole di simbolismo e una profusione di cerimonie che segnano il calendario e la gerarchia della Chiesa e i riti di passaggio degli individui. Il contrasto più netto con il Cattolicesimo Romano si ha con i Quaccheri, che rifiutano qualsiasi concetto di sacerdozio, qualsiasi rappresentazione di rituale (anche dei modelli commemorativi non sacramentali del rito comune in alcune delle confessioni protestanti) e l'uso di figure retoriche e di paramenti liturgici. L'enfasi sull'adeguatezza e sulla competenza delle prestazioni laiche, il rifiuto della sacralità, sia negli edifici, nei luoghi, in determinati periodi dell'anno sia nelle cerimonie e degli ausili come i talismani e i rosari, sono in maggior o minore misura una caratteristica della religione protestante. Gli Evangelisti rifiutano l'idea di un sacerdozio e i Quaccheri, i Brethren, i Cristadelfiani e gli Scientisti Cristiani svolgono la loro attività senza un clero pagato. Tuttavia, la maggior parte delle confessioni protestanti mantengono la cerimonia dello spezzare il pane; spesso la fanno come atto commemorativo in obbedienza alle scritture e non come una rappresentazione che abbia un qualsiasi valore intrinseco. Quindi, mentre in alcuni casi azioni differenti hanno scopi simili, in altri casi, come lo spezzare il pane, un atto apparentemente simile acquisisce, in conformità con l'insegnamento della confessione, un significato particolare. Dove il Dio viene considerato come un principio astratto, come nella Scienza Cristiana, gli atti di culto, che hanno allo stesso tempo il ben noto scopo religioso di portare il credente in rapporto con la mente divina, assumono un aspetto del tutto diverso rispetto alle pratiche imploranti delle confessioni che mantengono una visione antropomorfa del Dio.

È probabile che le nuove religioni – e tutte le religioni sono state nuove a un certo punto – ignorino o scartino alcune delle pratiche e istituzioni tradizionali delle più vecchie



fedie ufficiali. È ancor più probabile che lo facciano se sorgono in periodi di sviluppo sociale e tecnico accelerato in cui i modelli di vita della gente comune subiscono cambiamenti radicali e quando le premesse sulle istituzioni fondamentali – la famiglia, la comunità, l'istruzione, l'ordine economico – stanno tutte cambiando. In una società più dinamica, con sempre più relazioni sociali impersonali e l'influenza di nuovi mezzi di comunicazione ed una più ampia diffusione di informazioni e conoscenze di ogni genere, c'è assolutamente da aspettarsi una maggiore diversità dell'espressione religiosa. È improbabile che le nuove religioni nella società occidentale trovino congeniali le strutture delle chiese che ebbero origine due, tre, quattro o quindici o più secoli fa. Per offrire un esempio, dato l'aumentato livello di mobilità sociale, geografica e quotidiana della popolazione moderna, non sarebbe appropriato supporre che le nuove religioni si organizzassero a livello di congregazioni come comunità stabili e statiche. Altre tecniche di comunicazione hanno sostituito il pulpito e la stampa tipografica e sarebbe sorprendente, in quest'area di attività come in altre, se le nuove religioni non abbracciassero le risorse avanzate dell'era in cui si sono affacciate. Che facciano cose in modo differente dallo stereotipo tradizionale di religione, che cerchino al di fuori della società occidentale la loro legittimazione o che impieghino nuove tecniche per l'illuminazione spirituale, non le squalifica come manifestazioni di religiosità umana.

### XXXIII. IN CONCLUSIONE

Proprio come gli studiosi sono arrivati a riconoscere la diversità contemporanea tra le religioni nella società odierna, allo stesso modo, se i diritti umani di libertà di culto e di pratica verranno mantenuti, diventa essenziale abbandonare i vecchi stereotipi di che cosa esattamente costituisce una religione. In un mondo culturalmente pluralista, la religione, come altri fenomeni sociali, può assumere molte forme. Che cosa sia esattamente la religione non può essere determinato dall'applicazione di concetti tratti da una qualsiasi tradizione particolare. Solo un più alto livello di astrazione, di livello superiore a ciascuna cultura particolare e a ciascuna religione particolare, può includere al proprio interno il quadro di riferimento dell'ampio ventaglio di diversità degli effettivi movimenti religiosi. Proprio come non si può permettere che i fenomeni concreti di una religione particolare dettino lo stile necessario delle altre fedi, allo stesso modo, anche il linguaggio impiegato non deve, per quanto possibile, essere contaminato da specifiche connotazioni culturali. È a questo fine e nell'interesse dell'equità nelle trattazioni concernenti le religioni, che si è proposto l'inventario probabilistico esposto in precedenza [Sezione 11]. Solo con un tale meccanismo, consciamente congegnato sia per riconoscere il carattere evolutivo della religione sia per includere sotto categorie indipendenti



le varie sfaccettature del pensiero e della pratica, l'ampia varietà di religioni contemporanee riceverà presumibilmente la considerazione che merita.

BRYAN RONALD WILSON

*28 aprile 1995*

*Oxford, Inghilterra*



## BRYAN RONALD WILSON

Bryan Ronald Wilson è un emerito docente incaricato in sociologia all'università di Oxford. Dal 1963 al 1993, egli è stato membro dell'All Souls College e nel 1993 è stato eletto emerito membro del senato accademico.

Per più di quarant'anni ha condotto ricerche sui movimenti religiosi minori in Gran Bretagna e all'estero (negli Stati Uniti, nel Ghana, in Kenia, in Belgio e in Giappone, tra gli altri luoghi). Il suo lavoro ha comportato la lettura delle pubblicazioni di questi movimenti e, ovunque possibile, l'unirsi ai loro membri nelle loro riunioni, servizi e case. Il lavoro ha anche richiesto una prolungata attenzione alle opere degli altri studiosi e una relativa valutazione critica.

Ha lauree di B.Sc. (Economia) e PhD dell'Università di Londra e il M.A. dell'Università di Oxford. Nel 1984, l'Università di Oxford ha riconosciuto il valore delle sue opere pubblicate conferendogli il titolo onorifico di D.Litt. Nel 1992, l'Università Cattolica di Louvain, Belgio, gli ha conferito la laurea honoris causa. Nel 1994, è stato eletto membro del senato accademico della British Academy.

Ha tenuto più volte le seguenti ulteriori cariche:

Presidente del Senato Accademico del Commonwealth Fund (Fondazione Harkness) all'Università della California, Berkeley, Stati Uniti, 1957-58;

Professore Invitato, Università del Ghana, 1964;

Membro del Senato Accademico dell'American Council of Learned Societies, all'Università della California, Berkeley, Stati Uniti, 1966-67;

Consulente di Ricerca per la Sociologia della Religione all'Università di Padova, Italia, 1968-72;

Professore Invitato alla The Japan Society, 1975;

Professore Invitato, Università Cattolica di Louvain, Belgio, 1976; 1982; 1986; 1993;

Professore Invitato da Laureen Snider, Università di Toronto, Canada, 1978;

Professore Invitato nella Sociologia della Religione, e Consulente per Studi Religiosi all'Università di Mahidol, Bangkok, Thailandia, 1980-81;

Docente Universitario Invitato da Kaye Scott, Ormond College, Università di Melbourne, Australia, 1981;

Professore Invitato, Università del Queensland, Australia, 1986;

Esimio Professore Invitato, Università della California, Santa Barbara, California, Stati Uniti, 1987;

Negli anni 1971-75, è stato Presidente della Conférence Internationale de Sociologie Religieuse (l'organizzazione mondiale per la disciplina); nel 1991 è stato eletto Presidente Onorario di questa organizzazione ora rinominata Société Internationale de Sociologie des Religions.

Membro del Consiglio di Society for the Scientific Study of Religion [ndt: Società per lo Studio Scientifico della Religione] (United States) 1977-79;

Per diversi anni, Redattore Associato Europeo di *Journal for the Scientific Study of Religion*; [ndt: Giornale per lo Studio Scientifico della Religione]

Per sei anni, Redattore Congiunto di *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*. [ndt: La Revisione Annuale delle Scienze Sociali della Religione]

Ha tenuto conferenze sui movimenti religiosi minori in lungo e in largo in Gran Bretagna, Australia, Belgio, Canada, Giappone e negli Stati Uniti e, di tanto in tanto, in Germania, Finlandia, Francia, Olanda, Norvegia e Svezia.

È stato chiamato come testimone esperto sulle sette in tribunali in Gran Bretagna, Olanda, Nuova Zelanda e Sudafrica e ha fornito prove con dichiarazioni scritte e giurate per tribunali in Australia e in Francia. È stato anche convocato per dare un'esperta testimonianza scritta

sui movimenti religiosi per il Comitato Parlamentare degli Affari Interni della Camera dei Comuni.

Tra le altre opere, ha pubblicato nove libri dedicati per intero o in parte ai movimenti religiosi minori:

*Sects and Society: the Sociology of Three Religious Groups in Britain*, London: Heinemann and Berkeley: University of California Press, 1961; reprinted, Westport, Conn., United States; Greenwood Press, 1978;

*Patterns of Sectarianism* (redatto) Londra: Heinemann, 1967;

*Religious Sects*, Londra: Weidenfeld and Nicholson; New York: McGraw Hill, 1970 (pubblicato e tradotto anche in francese, tedesco, spagnolo, svedese giapponese);

*Magic and the Millennium*, Londra: Heinemann, e New York: Harper and Row, 1973;

*Contemporary Transformations of Religion*, London: Oxford University Press, 1976 (pubblicato e tradotto anche in italiano e giapponese);

*The Social Impact of the New Religious Movements* (stampato) New York: Rose of Sharon Press, 1981;

*Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Clarendon Press, 1982 (pubblicato e tradotto anche in italiano; traduzione giapponese in preparazione);

*The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford: Clarendon Press, 1990;

*A Time to Chant: the Soka Gakkai Buddhists in Britain* [con K. Dobbelaere] Oxford: Clarendon Press, 1994 (traduzione giapponese in preparazione).

Ha anche contribuito a più di venticinque articoli sui movimenti religiosi minori in opere stampate e in riviste dotte in Gran Bretagna, Stati Uniti, Francia, Belgio, Germania, Olanda e Giappone. Ha contribuito ad articoli per l'*Enciclopedia Britannica*; l'*Enciclopedia delle Scienze Sociali*; l'*Enciclopedia della Religione* e sta attualmente preparando un contributo commissionato per l'*Enciclopedia Italiana*.

